Sämmtliche

Gespräche des Platon

übersetzt

von Herrn Kleuker.

Fünfter Theil

Wien und Prag,
bey Franz Haas, 1804.

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Aus dem Nachlass von Gustav Flesch

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Vorbericht.

Auſſer einen kleinern Stücke erſcheinen hier drey Hauptgeſpräche des Plato, die in mehr als einem Betracht höchſt merkwürdig ſind, ich meine das Gaſtmahl, den Phädrus und Protagoras.

Der letztere ſoll, der Abſicht des Philoſophen zu folge, den Charakter der Sophiſten in Lebensgröſſe darſtellen. Dieſes konnte nicht geſchehen, ohne daß zugleich einige der wichtigſten Fragen, welche im Zeitalter des Sokrates ein Gegenſtand der feinſten Speculation waren, von allen Seiten unterſucht und durchgeführt wurden. Man lernt daher aus dieſem Geſpräch nicht nur viel Nützliches und eigenes zur Geſchichte der Griechiſchen Philoſophie, ſondern auch die eigentliche Methode, Lehr- und Lebensweiſe jener berühmten Klaſſe von Menſchen, die ſich, als Lehrer aller Weisheit und Kunſt, den Griechiſchen Völkerſchaften ſo wichtig zu machen wußten. Unter dem Nahmen der Sophiſten glänzten vor vielen andern auch Protagoras

und Prodikus, welches die beyden Hauptpersonen dieses Stücks sind. Das Bild, welches Plato von ihrer Denk- und Lebensart, ihrer Beredtsamkeit und ihren Grundsätzen gibt, bleibt von Seiten der Kunst immer meisterhaft und an sich lehrreich, wenn gleich einige Züge darin übertrieben seyn möchten. In einigen hier vorkommenden Untersuchungen werden Gegenstände behandelt, die einen grossen Theil der denkendsten Köpfe aller Zeiten beschäftigt haben, und wobey Sokrates sich ganz nach seiner Art nimmt. Uiberhaupt zeigt dieses Stück, wenn gleich nicht die schönste Blühte und den höchsten Glanz der Griechischen Philosophie, so doch alles was man Feinheit in Speculation, durch naive Wendungen und schöne Einkleidungen erhoben, nennen kann. Die so häufig aufgeregte Frage: „ob die Tugend sich wie jede Kunstfertigkeit lehren lasse?" wird nirgend durch so viele Gänge geführt, und von so mannigfaltigen Seiten beleuchtet, wie hier. Dazu kommen noch manche beyläufige Betrachtungen über die Natur und Bestimmung der ächten Weisheit, und zwar ganz im Geiste des Alterthums, wodurch dieses Gespräch sich empfiehlt.

Das Gastmahl, ein Muster der feinsten und schönsten Composition, wird besonders dadurch wichtig, daß es alle Begriffe, die der Grieche von Liebe hatte oder haben konnte, aus einander setzt, und ausführlich erklärt. Liebe war den Griechen die schönste, gesuchteste und herrschendste Idee. Alles was Freude, Unschuld und Schönheit nur irgend Reitzendes und

Festliches haben, vereinigte sich in derselben. Ein Weiser wie Plato faßte diese Lieblingsidee seiner Nation auf, und suchte ihr dadurch noch viel höhere Reitze zu geben, daß er ganz geistige, über alle Sinnlichkeit erhabene Schönheiten zu ihrem innersten Heiligthume weihete. Daher die Platonische Liebe zu einem eben so zweydeutigen als wenig verstandenen Sprichwort geworden ist. Wie er die gemeinen Eindrücke und Bilder der Schönheit — die Lieblingsjagd der Griechen — bis zu den reinsten Idealen einer übersinnlichen Urschönheit erhob: so verwendet er hier alle Schätze der geheimnißvollen Fabel und alten Sage, um den Adel, die Allgewalt und Wohlthätigkeit der hohen Liebe in einem wo möglich übermenschlichen Licht' und Glanze zu zeigen. Uiber die Entstehungsart dieser verschiedenen Vorstellungen ist manches in den Anmerkungen berührt. Wenn man gleich Bedenken tragen möchte, mit Ficin zu sagen: Haec disputatio (de amore) tota fere est allegorica et metaphysica: so ist doch so viel klar, daß Dinge darin vorkommen, die einem Griechischen Liebhaber gemeiner Art eben so unverständlich seyn mußten, als die Platonischen Beschreibungen der Urschönheit demjenigen faßlich seyn konnten, den keine andere Entzückungen kannte, als wozu der Anblick einer leibhaften Schöne, oder das Anschauen so vieler Bilder der schönen Kunst begeistern konnten. Wer den Geist und Ideengang unsers Verfassers kennt, wonach er vom Ausgewähltesten der Sinnlichkeit, als auf so viel Hülfssprossen, zum Uiber-

sinnlichen aufsteigt — ein Vermögen, wozu die Seele Flügel haben muß — und dieses durch jenes und nach jenem bildet, der wird hier alles in seiner Art finden. Alles was Eintracht, Harmonie, Zuneigung, Gesundheit, Freude, Wohlgestalt u. s. w. heissen kann, erscheint in den verschiedenen Reden der Gastfreunde, als Ausdruck und natürliches Gefolge der Liebe. Diese wird daher überall aufgesucht und überall gefunden, in Elementen, Gewächsen, Thieren, Menschen, Geistern und Göttern. Nicht weniger interessant wird man die Beschreibungen von den unglücklichen Früchten jeder unreinen Liebe finden.

Was endlich den Phädrus betrifft, so läßt sich von diesem in Absicht auf den Begriff der Schönheit eben das sagen, was vom Gastmahl in Absicht auf die Liebe gilt. Das reine Ideal der hohen Schönheit zeigt sich hier in seinem vollen Glanze. Dagegen unterscheidet sich der Phädrus vom Gastmahl durch den Gang der Ideen, und das Kolorit der Sprache. Wenn dort mehr Spiel, Kurzweil und festliche Freude herrscht, so ist hier alles mehr Ernst, hohe Entzückung, Feyerlichkeit und Begeisterung. Und dieß war ganz natürlich. Denn die hohe Schönheit, oder vielmehr das geistige Urbild einer sogenannten überstnnlichen und unsichtbaren Schönheit war die eigentliche Göttin, die dem Plato wie im Traume erschienen war, und seinem Geiste jenen hohen Schwung gegeben hatte, wodurch er sich den Nahmen des Göttlichen erworben hat. Die Zeichnungen der

einzelnen Arten des Schönen, und deren verhältnißmäßige Anwendung auf Gestalten, Reden, Gedanken u. s. w. sind in mehr als einer Absicht lehrreich.

Ausserdem enthält dieser Dialog noch, was man „Versuch einer Platonischen Psychologie" nennen könnte. Die verschiedenen menschlichen Seelen werden nicht nur nach ihren eigenthümlichen Charakteren und einzelnen Unterscheidungsmerkmahlen angegeben und beschrieben, sondern es wird auch das Verhältniß ihrer Kräfte, nach den verschiedenen Temperamenturen der Grundcharaktere, gegen einander verglichen und abgewogen. Der hier gegebene Beweis, für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, ist eben so speculativ, als poetisch die Beschreibung ihrer ursprünglichen Hoheit und Würde, und der darauf erlittenen Schicksale. Eine von den Hauptepisoden dieses Stücks, ist die ziemlich umständliche Untersuchung über die Natur der wahren göttlichen Begeisterung und ihrer Symptomen. Unser Verfasser erklärt die göttliche Begeisterung für nothwendig, und hält dafür, daß keine Seele ohne diese wohlthätige Beflügelung je zur eigentlichen Anschauung des Wahren kommen werde, so wie er auch nur dasjenige als ächte Weisheit gelten läßt, was ein unmittelbares Geschenk, und eine natürliche Folge der göttlichen Begeisterung ist.

Bey Gelegenheit der Beschreibung, wie der Mensch durch Reinigung und Erhebung seiner selbst zum Anblick der höchsten Wahrheit, und durch anhaltende Betrachtung übersinnlicher

Gegenstände, nach und nach so weit emporstreben könne, daß seine Seele die verlornen Schwingen wieder erhalte, wird einiges von den Mysterien und ihren verschiedenen Stufen bis zur höchsten der Epopsie, deren Gegenstand die unveränderliche Wahrheit und Urschönheit selbst ist, mit berührt. Ob gleich diese Epopsie oder höchste Anschauung des Vollendeten, jedem Ungeweiheten Wahnsinn scheint und scheinen muß, wovon er die natürlichen Ursachen anführt, so bleibt sie, seinem Urtheil nach, doch die höchste Stuffe der Seeligkeit und Vollendung.

Gegen das Ende erklärt er, bey Gelegenheit der Frage über die Erfindung der Buchstaben und Schrift durch den Aegyptischen Thaut, das Verhältniß des Schreibens zum Denken, und lehrt, daß alles Schreiben nur als Spielwerk zu betrachten sey, da hingegen die beßten Menschen einen tiefern Schatz von Weisheit in sich verborgen hielten, der sich weder schreiben lasse, noch geschrieben werden dürfe, sondern als ein Geheimniß in der Seele des Weisen bleiben müsse. —

Diese kurze Anzeige sollte blos zur Einleitung dienen. Ohne mich weiter über den Inhalt der drey genannten Stücke zu erklären, noch von den einem zu reden, das schon bekannter, und der blossen Abwechselung wegen dem gegenwärtigen Bande einverleibt ist, füge ich nur noch den Wunsch hinzu, daß die Uibersetzung desselben so gerathen seyn möge, daß man nicht Ursache hat, mit ihr unzufrieden zu seyn. Uiber

den vorigen Band hat der Herr Director Gedicke *) ein ungünstiges Urtheil gesprochen, wovon ich noch ein Wort sagen muß. Er hatte dabey die Absicht, wie er sich selbst erklärt, den Verfasser der Lemgoischen Uibersetzung des Plato abzuschrecken, seine eigenen Versuche zu empfehlen, und sich gegen den etwanigen Vorwurf einer unnöthigen und unnützen Arbeit im voraus zu sichern. Ohngeachtet dieser zweydeutigen Absicht hätte doch mit etwas mehr Vorsicht geurtheilt werden sollen. Herr Gedicke hat dabey vergessen, was er für sich selbst wünscht. Indem er sich gegen die Vorwürfe, die man seinen Uibersetzungen gemacht, vertheidigt, sagt er unter andern: „Es ist in der That nichts leichter, als bey der Uibersetzung eines Alten, hier einen Ausdruck und dort einen zu finden, statt dessen wohl noch ein in dieser oder jener Rücksicht besserer hätte gebraucht werden können; und keinem Schriftsteller kann man, wenn man will, leichter mit einer vornehmen Miene und entscheidenden Ton den Text lesen, als einem Uibersetzer der Alten. — Bey solchen auffallenden Unbilligkeiten könnt es einem sehr leicht verleidet werden, sich mit der Uibersetzung eines Alten zu beschäftigen, wenn es nicht u. s. w." Wenn Herr Gedicke die Lemgoische Uibersetzung für matt und schleppend erklärt, so möchten Vollständigkeit des Vortrags und Richtigkeit des Aus-

*) In der Vorrede seiner teutschen Uibersetzung der vier Dialogen des Plato, Menon, Kriton und beyde Alkibiades. Berlin 1780.

drucks jene Nahmen wohl nicht verdienen, wenn gleich beydes juſt nicht mit der allerneueſten Ausrede des wandelbaren Jahrzehends übereinſtimmen ſollte. Der Verfaſſer der Lemgoiſchen Uiberſetzung könnte nicht nur des Teutſchen, ſondern auch wohl mehrerer Arten des Vortrags mächtig ſeyn, wenn er gleich als Uiberſetzer eines Alten, wie Plato, nur eine gewiſſe zu wählen, für gut fände. Es wird mir nie einfallen, Herr Gedicke, den Vorwurf einer unnützen und unnöthigen Arbeit zu machen, er überſetze vom Plato ſo viel er mag: allein, ſo viel muß ich auch erinnern: daß Nachahmungen des gewöhnlichen theatraliſchen Ausdrucks nicht hinreichend ſind, den ganzen Plato richtig und leicht zu überſetzen, weil mit unter auch Sachen vorkommen, zu deren Verſtande etwas mehr als Schulgelehrſamkeit und kritiſche Sprachkenntniß erfordert wird. Hiermit genug!

Der Uiberſetzer.

Das Gastmahl,

oder

von der Liebe.

Apollodor. Ein Freund Apollodors. Glaukon. Aristodem. Sokrates. Agathon. Phädrus. Pausanias. Eurymachus, Sohn des Akumenus. Aristophanes. Diotima, eine philosophische Frau und Prophetin. Alkibiades.

Apollodor.

Ich glaube jetzt ziemlich vorbereitet zu seyn auf das, was ihr zu wissen verlangt, weil ich bereits mit einem Freunde darüber geredet habe. Als ich nähmlich gestern von Phalerus *), meiner Heimath, ausging, und in die Stadt wollte, erblickte mich einer meiner Bekannten von hinten zu, und rief mir nach: O Apollodor von Phalerus! willst du nicht warten? So nannte er mich scherzweise. Ich blieb also stehen und wartete. Eben suchte ich dich, Apollodor, sagte der Freund, weil ich wünschte, daß du mir etwas erzählest von den freundschaftlichen Unterredungen über die Liebe, welche bey einem Gastmahle in Agathons Hause, zwischen dem Sokrates, Alkibiades und

*) Ein berühmter Hafen von Athen.

der übrigen Gesellschaft vorgefallen seyn sollen. Was ich davon weiß, hat mir jemand gesagt, dem es Phönix, der Vater Philipps, erzählt hatte. Dieser sagte mir zugleich, daß du ebenfalls darum wüßtest. Er selbst konnte mir nicht viel sagen. Erzähle du mir also genauer, was dein Freund Sokrates geredet hat. Niemand kann dieß besser, als du. Zuerst sage mir aber, ob du selbst bey dieser Unterredung zugegen warst, oder nicht?

Allem Anschein nach, erwiederte ich ihm, hat dir dein Freund so gut als nichts von der Sache gesagt, indem du meinst, diese Unterredung sey erst kürzlich gehalten, so, daß ich ebenfalls hätte dabey seyn können.

Glauk. Das meynte ich freylich!

Apoll. Wie kannst du das, Glaukon? weißt du nicht, daß Agathon schon seit vielen Jahren nicht mehr in Athen war? Daß ich aber mit dem Sokrates Freundschaft halte, und mich nach allem was er redet und thut, jeden Tag genau erkundige, sind noch nicht drey Jahre. Bis dahin war mein Leben eine beständige Irre, ohne Plan und festes Ziel! Ich glaubte damahls, wunder was ich thäte, und war doch elender daran, als irgend ein Mensch. Es ging mir in der That nicht besser, wie dir jetzt: denn auch du hast noch das Schicksal, daß du deinen Fleiß und deine Betriebsamkeit lieber auf jedes andere, als die Philosophie, wendest.

Glauk. Spotte nicht, Freund! sondern sage mir, wie lange ist es schon, daß jene Unterredung vorfiel?

Seit meiner Kindheit! denn ich war noch ein Knabe, als Agathon in der ersten Tragödie den Sieg davon trug, und den Tag nach dem Siegesfest, welches er mit seinen Gespielen feyerte, jenes Gastmahl gab.

Glauk. Das ist freylich schon lange her! Von wem hast du es denn? Hat dir es Sokrates selbst erzählt?

Apoll. Ach nein! sondern eben der, von dem Phönix es gehört hat: ein gewisser Aristodem aus Kydathene *), ein kleiner Mann, der beständig barfuß ging. Dieser wohnte jener Unterredung mit bey; und wie ich glaube, war er unter allen damahls Versammleten gerade der eifrigste Liebhaber des Sokrates. Nachmahls habe ich den Sokrates um einiges, was ich von jenem gehört hatte, selbst gefragt, und dieser hat mir alles bestätigt.

Glauk. Nun so theile mir doch mit! Ich wüßte keine bessere Unterhaltung für uns beyde, bis wir zur Stadt kommen, als diese Erzählung.

Apollod. Dieß geschahe also, und wir setzten dabey unsern Weg fort. Daher sagte ich gleich anfangs, daß ich ziemlich vorbereitet wäre. Da ihr nun wollt, daß ich euch die Sache gleichfalls erzählen soll, so bin ich dazu bereit. Denn ich

*) Das Gebieth der Pandionischen Zunft. Athen war in 10 Tribus oder Zünfte eingetheilt, davon der eine Pandions hieß, und dessen District Kydathenäum (Κυδαθηναιον). Wer daraus abstammte hieß Kydathener.

freue mich alle Mahl, so oft ich über Philosophie entweder selbst reden kann, oder andere reden hö= de; die Sache an sich macht mir Vergnügen, auch ohne Rücksicht auf den Nutzen, den ich mir da= bey denke. Dagegen aber werd' ich auch alle Mahl niedergeschlagen, wenn ich von andern oft so nichts= würdigen Dingen reden höre; und ihr besonders, meine Freunde, ihr Reichen, die ihr so sehr nach Geld und Gut strebt, flößt mir wahres Mitleid ein, wenn ich sehe, daß ihr recht viel zu thun glaubt, indem ihr so gut als nichts thut.

Vielleich bedauert ihr mich, und ihr habt nicht ganz Unrecht. Denn ich selbst fühle mich noch nicht so glücklich, als ich seyn möchte. Daß ihr aber wirklich unglücklich seyd, stelle ich mir nicht blos so vor, sondern ich weiß es.

Fr. d. Apoll. Du bleibst dir immer gleich, Apollodor! Man hört nichts als Strafreden aus deinem Munde gegen dich und andere. Und ich glaube, du hältst fast alle Menschen für unglück= lich, dich selbst nicht ausgenommen, nur den ein= zigen Sokrates nicht. Woher du den Beynahmen des Unsinnigen bekommen hast, weiß ich nicht. In deinen Reden zeigst du dich indessen immer als einen Mann, der sich und andern viel Vorwürfe zu machen hat, nur dem Sokrates nicht.

Apollod. Offenbar, liebster Freund, ist eben diese meine Gesinnung gegen mich und euch daran Schuld, daß ich für einen Rasenden und Wahnsinnigen gelte.

Fr. Apollod. Es verlohnt sich jetzt nicht der Mühe, Apollodor, hierüber viele Worte zu

verlieren; vielmehr thue ich das, warum ich dich gebeten habe: sage mir, worin bestanden die Liebesreden jenes Gastmahls?

Apollod. Sie waren folgende — — — doch ich will euch lieber die ganze Sache von Anfang an erzählen, wie ich sie selbst gehört habe.

Ich begegnete, so lautete die Erzählung Aristodems, dem Sokrates, der ganz wacker war, und Schuhe anhatte, die er selten zu tragen pflegt. Wohin, Sokrates, so sauber und geschmückt? fragte ich ihn.

Sokr. Zum Agathon! war die Antwort, der ein Gastmahl angestellt hat. Denn gestern vermied ich ihn, weil er Siegesfest hatte und ich mich vor dem Geräusch des großen Gedränges fürchtete. Doch habe ich ihm versprechen müssen, heute bey ihm zu seyn. Da er nun schön ist, so habe ich mich auch ein wenig geschmückt, um als ein Schöner zu einem Schönen zu gehen. Wie kommt es aber, Aristodem, daß du auch zu diesem Gastmahl willst, da du doch nicht bebethen bist? —

Aristod. Ich will sagen, du hättest es so haben wollen.

Sokr. Nun so gehe mit mir. Wir können jenes Sprichwort auf uns anwenden (freylich wird es etwas gemisbraucht seyn) und sagen: Bey den Gastmählern der Guten finden sich die Guten von selbst ein. Homer scheint dieses Sprichwort nicht nur zu misbrauchen, sondern sogar in übeln Ruf bringen zu wollen. Denn er sagt, daß Menelaus ungebethen sich beym Gastmahle Aga-

memnons eingefunden hätte, da er doch den Agamemnon als einen braven kriegerischen Mann, den Menelaus hingegen als einen feigen Weichling vorstellt. Nach ihm gehet also der Schlechtere zum Bessern.

Aristod. Es möchte bey mir auch wohl der Fall seyn, Sokrates, daß ich, wie Menelaus beym Homer, als ein schlechter Mensch ungebethen zum Gastmahl eines weisen Mannes gehe, und nicht, wie du sagst, daß sich bey Guten die Guten von selbst einfinden. Womit willst du dich aber entschuldigen, daß du mich mitbringst? Denn daß ich sagen sollte, ich käme ungebethen, das darfst du nicht denken; vielmehr sage ich, du hättest mich gebethen.

Sokr. Wir wollen unterweges schon eine Entschuldigung ausdenken, warum du mitkommst. Laß uns der Weile fortgehen.

Apollod. Nachdem wir so mit einander geredet hatten, erzählte Aristodem, gingen wir unsern Weg fort. Indessen blieb Sokrates hinter mir zurück, immer in sich selbst gesenkt, und in tiefem Nachdenken. Ich blieb also stehen, damit wir wieder zusammen kämen. Er sagte aber, ich möchte nur vorausgehen, und nicht auf ihn warten.

Als ich nun vor Agathons Haus kam, fand ich die Thür offen. Hier hatte ich einen sonderbaren Vorfall. Ich traf sogleich einen Sclaven an, der mich hinein führte, wo die ganze Gesellschaft im Kreise saß, und schon im Begriff war zu speisen. Agathon rief mir beym ersten Anblick entgegen, willkommen, Aristodem! Schön! daß du

hier bist, du sollst mit uns speisen. Alles andere mußt du jetzt vergessen, wenn du etwa in anderer Absicht hieher kämest. Schon gestern suchte ich dich, um dich zu bitten, du warst aber nirgend zu finden.

Aber warum bringst du den Sokrates nicht mit? —

Aristod. Hier wandte ich mich um, fand aber keinen Sokrates. Ich erzählte also dem Agathon, daß ich in Gesellschaft des Sokrates hergegangen, und eigentlich von ihm zu diesem Gastmahle mit gebethen wäre.

Agath. Das machtest du wohl! Aber wo ist Sokrates?

Aristod. So eben war er noch hinter mir. Ich begreife selbst nicht, wo er seyn mag.

Agath. Siehe dich um, Junge, wo Sokrates ist, und führe ihn her! Du aber, Aristodem, nimm Platz beym Eryximachus.

Aristod. Während daß er nun einem Sclaven winkte, Wasser zu bringen, und mir die Füße zu waschen, damit ich so endlich zur Ruhe käme, kam ein anderer, und sagte, Sokrates stehet in einem benachbarten Vorhofe. Ich habe ihn gebethen, zu uns hereinzukommen, er wollte aber nicht.

Agath. O wunderlicher Bursch! Gehe hin, und rufe ihn; laß nicht ab, sag' ich dir, bis er mit kommt.

Aristod. Das thue lieber nicht, Agathon! Sokrates pflegt es so zu machen. Nöthige ihn nicht! Er bleibet oft stehen, ehe mun sichs versieht. Er hat immer für sich allein zu denken. Ich

glaube aber, er wird gleich hier seyn. Stöhrt ihn nur nicht, sondern überlaßt ihn seiner Laune.

Agath. Nun gut, wenn du meinst. Ihr aber Kinder, bringt unterdessen her für die übrigen, und setzt vor so viel ihr habt und wollt. Denn einen Gebieter habt ihr nicht. Ich pflege nie einen anzusetzen. Betrachtet auch mich als einen Gast, und bewirthet uns alle so, daß ihr Ehre davon habt.

Aristod. Hierauf fingen wir an zu speisen: allein Sokrates kam noch nicht. Agathon wollte zu wiederhohltenmahlen nach ihm schicken, ich aber verbat es. Es währte indessen nicht lange, da kam er, nachdem er seine tiefsinnige Laune befriedigt hatte. Wir waren schon mitten im Essen begriffen. Da nun Agathon sich zuletzt niedergelassen und keinen neben sich hatte, so sagte er zum Sokrates, als dieser hereintrat:

Agath. Komm zu mir, Sokrates, damit ich einen Weisen berühre und so auch ein wenig von der Weisheit an mich ziehe, die du im Vorhofe gefunden hast. Denn ohne Zweifel hast du einen Fund gethan, wovon du jetzt in Besitz bist: du würdest sonst nicht eher vom Fleck gegangen seyn.

Aristod. Sokrates nahm Platz und erwiederte:

Sokr. Wie glücklich wären wir, beßter Agathon, wenn die Weisheit eine Sache wäre, die sich durch bloße Anrührung uns mittheilte! Flüßigkeiten lassen sich aus einem vollen Gefäße in ein leeres schütten. Man kann aus einem vollen Becher in einem leeren Wasser durch ein Tuch sei-

gen: aber so ist es nicht mit der Weisheit, sonst würde mir in der That deine Nachbarschaft viel werth seyn. Deine große und schöne Weisheit würde mich ganz voll machen. Die meinige bedeutet wenig, und ist etwas, worüber sich noch sehr streiten läßt: sie erscheint mir nur, wie ein Traumgesicht. Wie blendend ist dagegen die deinige, und wie wächst sie noch immer zu! In welchem Glanze zeigtest du dich nicht gestern, ohngeachtet du noch so jung bist! Mehr als dreyßigtausend Griechen haben dich bewundert.

Agath. Du bist ein Spötter, Sokrates! Doch wir wollen diesen Streit, wer von uns der Weisere sey, nachmahls ausmachen. Bacchus soll unser Schiedsrichter seyn. Vorerst laß es dir wohl schmecken.

Aristod. Nachdem hierauf Sokrates sich gesetzt und mit den übrigen gegessen hatte, bis man zusammen fertig war, sollte nun das Trinken angehen. Man opferte also, wie gewöhnlich, der Gottheit zuvor etwas Wein, sang ein Lied zu ihrer Ehre und that sonst, was sich geziemte. Darauf fing Pausanias an:

Pausan. Wie wär' es, Freunde, wenn wir so vergnügt als möglich trinken könnten? Ich meine so, daß wir kein Ungemach davon hätten. Denn ich muß euch sagen, das gestrige Fest hat mich so angegriffen, daß ich es noch sehr fühle, und mich deßhalb schonen muß. Ich glaube vielen von euch gehet es nicht besser. Ihr habt ja auch getrunken. Denkt also darauf, wie wir es

anzufangen haben, daß uns das heutige Fest nicht übel bekomme.

Aristoph. Deine Erinnerung, Pausanias, war sehr gut! Wir müssen hier, was das Trinken anbetrifft, vor allen Dingen auf Mäßigung bedacht seyn. Denn auch ich bin einer von denen, die sich gestern im Weine getauft haben.

Aristod. Nachdem beyde so geredet hatten, erwiederte Eryximachus, der Sohn des Akumenus.

Eryxim ach. Auch ich bin wohl damit zufrieden, was ihr eben sagt! Aber sagt mir erst, wie steht es mit dem Agathon? kann der gut trinken?

Agath. Keinesweges! Ich bin nichts weniger, als Held im Trinken. Es wird uns daher, mir sowohl als dem Aristodem und Phädrus und andern dieser Art, sehr gut thun, wenn ihr tapfern Trinker uns in Schranken haltet; denn wir vermögen hierin nie etwas. Doch will ich den Sokrates nicht gemeint haben; der kann viel und wenig trinken. Es wird ihm daher auch gleich viel seyn, zu welchem von beyden wir Lust haben. Da nun unter allen gegenwärtigen Freunden, wie es scheint, keiner viel trinken mag, so kann ich es um so eher wagen, über die Trunkenheit etwas von Herzen zu reden, ohne daß man es mir übel nehmen wird.

Als Arzt weiß ich, daß Trunkenheit überhaupt eine beschwerliche und mißliche Sache für die Menschen ist. Ich selbst hätte eben so wenig Lust viel zu trinken, als ich es einem andern ra-

then möchte, am wenigsten dem, der sich noch von gestern fühlt.

Hierauf versetzte Phädrus von Myrrhinuse.

Phädr. Ich glaube dir gern, Agathon, sowohl in andern Dingen, als besonders in dem, was du als Lehrer der Gesundheit sagst; wenn nur die übrigen auch damit zufrieden sind.

Hierauf erklärten alle einmüthig, daß man an dem heutigen Feste alles was Rausch hieße fliehen und nur bis zur Heiterkeit trinken wollte.

Euryximach. Da wir also damit zufrieden sind, daß jeder nur nach Gefallen trinke, und Niemand genöthigt werde, so thue ich nun auch den Vorschlag, die eben angekommene Flötenspielerin zu entfernen. Sie mag sich selbst flöten, wenn sie Lust hat, oder den Frauenzimmern dahinten. Wir hingegen wollen uns heute bloß durch Gespräche belustigen. Und wenn ihr nichts dagegen habt, will ich euch den Stoff dazu an die Hand geben.

Die ganze Gesellschaft bezeugte ihre Zufriedenheit, und verlangte, daß er einen Gegenstand vorschlagen möchte.

Euryximach. Nun so will ich anfangen, wie Melanippe beym Euripides — mit einer Fabel, die aber nicht mir gehört, sondern unserm Phädrus.

Phädrus frägt mich oft und zwar nie ohne sein Misfallen zu bezeugen: Ist es nicht unerlaubt, Euryximachus, daß andere Götter von den Dichtern in Hymnen und Lobliedern besungen werden und noch keiner von den großen Dichtern daran

gedacht hat, das Lob der Liebe, dieser mächtigen und großen Gottheit, zu besingen? Ja nicht einmahl die berühmten Sophisten — Mit welchem Glanz, und in welchem hohen Ton reden diese nicht vom Herkules und andern Halbgöttern, z. B. der unvergleichliche Prodikus! Und dieß heißt noch nichts! es läßt sich noch begreifen: aber ich habe sogar ein gewisses Buch von einem sehr weisen Manne gesehen, worin das Salz seiner Nutzbarkeit wegen über alles erhoben wird. Und dergleichen Lobreden auf viele ähnliche Dinge gibt es in Menge.

Dergleichen Gegenstände besingt man und rühmt es aus allen Kräften, dahingegen noch keiner bis auf diesen Tag es versucht hat, den Gott der Liebe würdig zu besingen oder durch Lobreden zu erheben, vielmehr wird diese mächtige Gottheit ganz und gar vernachläßigt.

So spricht Phädrus; und ich glaube, er hat nicht ganz Unrecht! Ich wünschte also, daß wir diesem Gotte unsere Verehrung und Dankbarkeit bezeugten. Für uns an den heutigen Tag schickt es sich, wie ich glaube, ganz vorzüglich, diesen Gott der Liebe zu erheben. Gefällt es euch, so kann er uns reichen Stoff zu Unterhaltungen geben. Hiebey halten wir es am beßten so. Ein jeder von uns redet zum Ruhme und Lobe der Liebe so schön und würdig er kann. Phädrus macht den Anfang, weil er den Vorsitz hat, und der Erfinder dieses Gegenstandes ist.

Sokr. Niemand wird etwas dagegen haben, Eurykimachus, so wie ich ebenfalls sehr da-

mit zufrieden bin; denn Liebessachen sind wohl das Einzige, was ich verstehe. Auch Agathon und Pausanias und besonders Aristophanes, der sonst mit nichts als Wein und Liebe zu thun hat — mit einem Worte, jeder von der Gesellschaft wird mit diesem Gegenstande zufrieden seyn. Uns, die wir unten sitzen, wird man es verzeihen, wenn wir nicht ein Gleiches thun. Es wird uns schon genug seyn, wenn nur die Vorsitzer so viel Schönes über die Liebe sagen, als gesagt werden muß.

Nun Phädrus Glück zu! eröffne den Lobgesang der Liebe!

Die ganze Gesellschaft stimmte dem Sokrates bey, und foderte gleichfalls den Phädrus auf, seinen Lobgesang anzuheben.

Apollod. Hier sollte ich nun erzählen, was jeder von der Gesellschaft insbesondere vorgebracht hat: allen das wußte weder Aristodem ganz genau, noch weiß ich mehr, was er mir alles gesagt hat. So viel ich indessen noch weiß, will ich euch mittheilen, besonders das, was mir in der Rede eines jeden am merkwürdigsten geschienen hat.

Phädrus war also, wie gesagt, der erste, der den Versuch machte, den Gott der Liebe zu besingen. Er fing so an.

Phädr. Groß ist der Gott der Liebe, und sehr zu bewundern von Göttern und Menschen, in mancher Absicht, besonders wegen seines Ursprungs! Er ist eine der uralten Gottheiten, und wie viel ist das werth! Ein Beweis ist, daß Amor keine Aeltern hat, und Niemand, weder Dichter noch Undichter von Aeltern Amors wissen. Viel-

mehr sagt Hesiodus, daß das Chaos zuerst gewesen und darauf die weitbusige Erde, aller Wesen Stütze und bleibender Grund — und mit ihr die Liebe.

Er will also, daß nach dem Chaos diese beyden entstanden sind, die Erde und die Liebe.

Parmenides redet auf ähnliche Weise vom Ursprunge der Liebe: Vor allen Göttern, sagt er, wurde die Liebe erzeugt *). Und mit dem Hesiodus

*) Die Absicht dieses Gastmahls ist, die verschiedenen Begriffe von der Liebe der Reihe nach zu beschreiben, und zu beurtheilen. Es ist daher das Hauptwerk, woraus man die mannigfaltige Idee der Griechen von der Liebe am vollständigsten kennen lernen kann. In dieser ersten Lobrede auf dieselbe liegt der alte poetische Begriff zum Grunde, wornach sie als eine allgemeine Naturkraft vorgestellt wird. Die alten Naturdichter und Mysteriensänger verstanden darunter die ursprüngliche Trieb- und Anziehungskraft, die sich aus dem Chaos entwickelte, wodurch sich die Elemente auflöseten und nach den Verhältnissen der Gleichheit und Aehnlichkeit zusammen geselleten. Dieß war die Urliebe, älter als alle Götter, als Sonne und die übrigen Weltkörper, weil diese erst durch jene Entwickelung und durch den geheimen Zug der schaffenden und ausbildenden Urkraft entstehen konnten. Diese Urliebe ist daher weiter nichts, als die Harmonie des Weltalls. Sie verhält sich gegen die spätere, besondere und unter Göttern und Menschen vertheilte Liebe, wie der allgemeine Weltgeist zu den besondern Geistern und Seelen der obern und untern Welt. Die alten Mystagogen und Natursänger personificirten jene Urneigung oder erste Harmonie, wie sie alle thätigen Kräfte des Weltalls, so wohl

dus stimmt auch Akusileus überein. So mannichfaltig sind daher die Zeugnisse für die Liebe, als eine der uralten Gottheiten.

Dieses Uralterthum macht, daß wir ihr die wichtigsten Güter zu verdanken haben. Ich wüßte in der That kein grösseres Gut für den Menschen, als wenn er von Jugend auf einen rechtschaffenen Liebhaber hat, oder als der Liebling für den Liebhaber selbst ist. Denn was die Menschen vor allen Dingen brauchen, um ihr ganzes Leben hindurch glücklich zu seyn, kann ihnen weder Verwandtschaft noch Ehre noch Reichthum noch sonst etwas so vollkommen ertheilen, als die Liebe.

Was heißt aber glücklich seyn oder schön leben anders, als das Schändliche verabscheuen und sich des Ruhmwürdigen befleissigen? Dieß sind die beyden Nothwendigkeiten, ohne welche

die ursprünglichen als abgeleiteten, personificirten. Diese letztere Anwendung des Begriffs wird sich unten noch weiter zeigen. Noch ist zu merken, daß dieser Amor (die personificirte Urliebe und Harmonie) von der Venus beständig unterschieden wird. Die Venus ist entweder himmlisch oder irrdisch, je nachdem die reinere Liebe der Götter oder die sinnliche der Menschen darin personificirt wird. Der Amor selbst aber ist die Harmonie des Weltalls, durchdringt alles, und ist älter als die Liebe im engern Verstande, wie das Lichtelement älter ist, als die daraus gebildeten Sonnen und Lichtkörper. Sie ist daher die innigste Harmonie, wodurch das Weltall zusammen gehalten wird, so wie ihr Zug in den einzelnen Wesen das ist, was diesen den stärksten und wonnevollesten Genuß ihres Daseyns gibt.

weder Staaten noch einzelne Menschen große und preiswürdige Dinge ausführen können.

Ich behaupte daher, das ein wirklicher Liebhaber, im Fall er etwas Schändliches thun, oder aus Feigheit von andern leiden sollte, ohne sich zu rächen, sich in der That mehr grämen würde, wenn er von seinem Liebling, als wenn er von Vater oder Freunden oder wer es sey, entdeckt würde.

Eben das sehen wir an den Geliebten, daß sie sich vor Niemanden mehr schämen, als vor ihren Liebhabern, wenn sie über etwas betroffen werden, was ihnen Schande macht. Wäre es daher möglich, daß ein ganzer Staat oder ein ganzes Heer aus lauter Liebhabern und Lieblingen bestünde, so würde ihr ganzes Betragen unbeschreiblich edel seyn; insgesammt würden sie sich des Schändlichen enthalten und des Ruhmwürdigen mit Eifersucht gegen einander befleissigen: ja kämpften sie zusammen in einer Schlacht, so würden sie, ich möchte fast sagen, das ganze menschliche Geschlecht bezwingen, wäre ihr Haufen auch noch so klein. Denn ein Liebhaber könnte eher vor den Augen der ganzen Welt, als in Gegenwart seines Lieblings, den Posten verlassen, oder die Waffen wegwerfen; er würde lieber mehr als einen Tod leiden. Eben so wenig läßt es sich gedenken, daß er seinen Liebling im Stiche lassen und in Gefahren nicht beyspringen sollte. Denn Niemand ist so verdorben, daß ihn nicht die Liebe zu Edelmuth und Tugend begeistern könnte, so gut als wenn er selbst das beste Naturel hätte.

Wenn nach dem Homer gewisse Helden von der Gottheit zum Feuer und Wuth entflammt werden, so thut dieses die Liebe im eigentlichen Verstande: die Liebenden fühlen den Strahl dieses Gottes sehr mächtig. In der That sind diese auch die einzigen, die das Herz haben, für andere zu sterben, nicht nur Männer, sondern selbst Weiber. Hievon gab Alkeste, Tochter des Pelias, den Griechen das rühmlichste Beyspiel, indem sie allein bereit war, für ihren Geliebten zu sterben, ohngeachtet dieser Vater und Mutter hatte. Aber die Liebe gab ihrer Zärtlichkeit diese außerordentliche Stärke, so, daß die Aeltern sich dagegen gleichsam nur als Nahmensverwandte ihres Sohns zeigten. Diese unvergleichliche Handlung schien daher nicht blos den Menschen, sondern selbst den Göttern über alles preiswürdig, so, daß diese aus Wohlgefallen an einer so schönen That zur Belohnung ihre Seele aus dem Reiche der Todten wieder hervorgehen ließen: ein Vorrecht, das die Götter in der That nur sehr wenigen zugestanden haben, ob es gleich viele gegeben hat, die sich durch rühmliche Thaten in Menge verdient gemacht haben.

So sehr einleuchtend ist es, daß selbst die Götter den Eifer um Tugend, den die Liebe entflammt, über alles schätzen und belohnen. Orpheus hingegen, der Sohn des Oeagrus, mußte aus dem Schattenreiche umsonst wieder umkehren; die Götter zeigten ihm nur ein Phantom der Geliebten, um die er gekommen war, sie selbst bekam er nicht, weil er sich als einen musikalischen

Weichling bewies, der nicht Muth hatte aus Liebe zu sterben, wie Alkeste, sondern nur auf Künste bedacht war, um sich lebendig ins Schattenreich einzuschleichen. Darum haben ihn auch die Götter als einen Feigen bestraft, und ihn von Weibern zerreissen lassen.

Ganz anders ehrten sie Achill, den Sohn der Thetis. Dieser gelangte zu den Inseln der Seligen, weil er, ohngeachtet ihm seine Mutter vorhersagte, er würde sterben, wenn er den Hektor tödtete, dagegen ins Vaterland zurückkehren und bis ins hohe Alter fortleben, wenn er es nicht thäte, doch lieber den Tod wählte, und für seinen Liebhaber Patroklus sterben wollte, um seinen Mord zu rächen, wenn er auch mit ihm zugleich ein Schlachtopfer werden müßte. So eine That machte den Göttern Freude; darum belohnten sie ihn auch ganz vorzüglich, weil er so viel für seinen Liebhaber gethan hatte. Aeschylus faselt, wenn er sagt, Patroklus sey Achills Liebling gewesen: Achill war nicht nur schöner als Patroklus, sondern als alle Helden zusammen genommen, und trug damahls noch nicht einmahl Haar am Kinn. Homer selbst sagt, daß er viel jünger als Patroklus gewesen.

Es ist also wahr, daß die Götter diese Tugend aus Liebe über alles schätzen. Größer ist indessen ihre Bewunderung, Freude und Vergeltung, wenn der Geliebte für seinen Liebhaber sich hingibt, als umgekehrt der Liebhaber für den Liebling. Denn der Liebhaber ist eine göttlichere Person, als der Geliebte, weil er begeistert ist. Dar-

um ist Achill von den Göttern auch höher belohnt, als Alkeste, und in die Inseln der Seligen gekommen.

Eben darum behaupte ich nun auch, daß die Liebe älter ist als die übrigen Götter; ja das köstlichste und kräftigste Triebwerk der Tugend und Glückseligkeit für alle Menschen, die gewesen sind und noch sind.

Apollod. Auf die Weise soll Phädrus nach Aristodems Bericht geredet haben. Nach dem Phädrus haben sich einige andere hören lassen, von deren Reden er aber nicht viel mehr wußte. Er überging also diese, und erzählte, was Pausanias vorgetragen hatte. Dieses war ohngefähr folgendes.

Paus. Es scheint mir nicht wohlgethan, Phädrus, daß wir uns vorgenommen haben, die Liebe so schlechthin zu loben. Das wäre gut, wenn es nur Eine Art von Liebe gäbe *): es gibt aber mehr als eine. Und in so fern wäre es besser gewesen, wenn wir zuvor bestimmt hätten, welche Art von Liebe wir loben wollten. Ich will daher diesen Fehler zu berichtigen suchen, indem ich zu-

*) Man merke diesen Uibergang oder Fortgang zur nähern Entwickelung des Begriffs der Liebe. Phädrus hatte bisher die Liebe nur im allgemeinen gerühmt und alles gesagt, was er zu ihrem Lobe wußte. Pausanias sucht aber den Begriff näher zu bestimmen, nimmt mehrere Arten der Liebe an, eine hohe und edlere und eine gemeine und unedlere, und zeigt, daß nur jene höhere Art des vollkommensten Lobes würdig ist.

erst zeige, welche Liebe gelobt werden muß; und darauf sehen, wie ich dieser Gottheit ein würdiges Lob ertheilen kann.

Wir alle wissen, daß Venus nie ohne Amor ist. Gäbe es daher nur Eine Venus, so gäbe es auch nur Einen Amor. Weil aber eine zweyfache Venus ist, so muß nothwendig auch ein zweyfacher Amor seyn.

Es sind allerdings zwey Göttinnen dieses Nahmens. Die eine ist älter, ohne Mutter, des Himmels (Uranus) Tochter, die man daher auch die himmlische nennt; die andere aber jünger, eine Tochter Jupiters und der Dione, bekannt unter dem Nahmen der pandemischen oder gemeinen *).

*) Die Liebe im eigentlichen Verstande ist nur eine Entwickelung und bestimmte Ableitung der allgemeinen Harmonie der Schöpfung, d. h. Venus ist nie ohne Amor. Diese Liebe beseelt nun entweder die Menschen (als sinnliche und mit gröberer Materie bekleidete Wesen); oder die höhern Wesen, Götter und Himmelsbewohner, das heißt, die Venus ist entweder irdisch oder himmlisch. Eben so gibt es auch zwey Amors, d. i. eine Harmonie der obern und der untern Welt. Die himmlische Venus ist eine unmittelbare Entwickelung oder Ableitung der höhern; und die irdische der niedern Harmonie. Durch die höhere Harmonie entstand die himmliche Welt, welche von der Venus Urania beseelt wird, das heißt, sie ist eine Tochter des Uranus. Dahingegen die Tochter Jupiters und der Dione nur die gemeine Liebe, oder die bekannte Venus der Dichter, welche die Heroen und Menschen regiert. Hier ist Jupiter nicht das Numen Optimum Maximum, sondern bloß der Erste in der Reihe der gewöhnlichen Göt-

Eben so müssen auch zwey Amors seyn: den einen nennt man füglich den gemeinen, weil er ein Freund und Helfer der gemeinen Venus ist; der andere aber ist der himmlische.

Nun verdienen zwar alle Götter ihr Lob; doch muß man das Eigenthümliche eines jeden dieser beyden Amors zu bestimmen suchen.

Mit jeder Handlung, wie mit der Liebe, verhält es sich überhaupt so. Keine ist, an sich betrachtet, weder rühmlich noch schändlich. Z. B. was wir jetzt thun, trinken, besingen, sich unterreden — dieß alles ist an sich weder sittlich gut noch böse, sondern wird es erst durch die Art, wie man es thut. Was auf eine sittlich gute und rechtmäßige Weise geschiehet, ist selbst sittlich gut; das Gegentheil schändlich.

Eben so ist es mit der Liebe. Nicht jede Liebe ist sittlich gut und lobenswerth, sondern nur diejenige, die uns antreibt, der sittlichen Schönheit gemäß zu lieben.

Derjenige Amor, den wir einen Freund und Gehülfen der gemeinen Venus genannt haben, ist an sich auch nur gemein, und thut alles, was ihm vorkommt *). Diesen lieben nur schlechte Men-

ter. Aber auch die gemeinere Liebe ist göttliches Ursprungs, weil diese letzte Venus eine Tochter Jupiters ist. Diese gemeine Liebe muß indessen nach dem Muster der himmlischen, die bloß auf die höhere Schönheit und Sittlichkeit gehet, geleitet werden, wenn sie nicht unmoralisch werden soll.

*) D. i. Er ist bloß sinnliche Brunst, gemeine Trieb- und Anziehungskraft.

schen — solche nähmlich, die Weiber eben so gut als Knaben lieben; die ferner bey dem, was sie lieben, mehr auf den Körper, als auf die Seele sehen; und denen endlich die Geistlosesten immer die liebsten sind. Diese Leute sehen nur auf Stillung ihrer Brunst, ohne Rücksicht, ob sie edel oder unedel ist. Daher kommt es denn, daß ihnen alles gleichviel ist, was ihnen vorkommt, es sey gut oder schlecht, wenn nur ihre Lust gestillt wird.

Dieser Liebestrieb kommt von der gemeinen Venus, die viel jünger ist, als die andere, und Theil hat an der Erzeugung der beyden Geschlechter. Der himmlische Amor hingegen flößt keine andere Liebe als gegen das Männliche ein, weil er zur himmlischen Venus gehört, die nicht mit dem Weiblichen, sondern blos mit dem Männlichen zu thun hat: und die, weil sie viel älter ist, auch von keiner Unzucht weiß.

Die also von dieser Liebe begeistert sind, halten sich bloß an das Geschlecht des Männlichen, weil dieses von Natur stärker und Verstandreicher ist. Auch gibt es einen Beweis, wodurch man erkennen kann, ob jemand den Trieb der männlichen Liebe rein und lauter hat. Hat er ihn, so liebt er nicht Knaben, sondern Jünglinge, bey denen schon der Verstand zu wirken anfängt, nähmlich in dem Alter, das an die Mannbarkeit gränzt. Denn diejenigen; welche von diesem Alter zu lieben anfangen, sind, wie ich glaube, auch gesonnen, die Freundschaft mit ihrem Liebling das ganze Leben hindurch zu erhalten und fortzusetzen, ohne ihn zu täuschen und von einem zum andern zu laufen;

denn sie lieben nicht das Unmündige, was ihnen nachmahls verächtlich werden könnte.

Man sollte freylich ein Gesetz haben, welches verböthe, kleine Knaben zu lieben, damit ein so ungemeiner Trieb nicht aufs Gerathewohl verwandt würde. Denn was aus Knaben wird, kann man noch nicht sagen, weder dem Körper noch der Seele nach, ob sie einst der Tugend oder dem Laster folgen werden. Indessen geben sich die rechtschaffenen gern selbst dieses Gesetz. Was aber die gemeinen Liebhaber betrifft, so sollte man diese unter ein solches Gesetz zwingen, so gut man, nach beßtem Vermögen, das dafür sorgt, daß edle Frauenzimmer von solchen Liebhabern verschont bleiben. Denn diese sind es eben, die wegen ihrer Zügellosigkeiten machen, daß einige es geradezu für schändlich halten, Liebhabern zu willfahren. Diese reden aber bloß in Rücksicht auf das ungestümme und liederliche Betragen, was sie an jenen Leuten bemerken. Denn alles, was auf eine unanständige und gesetzlose Art verübt wird, verdient mit Recht Tadel.

Das Gesetz, was man in andern Staaten über die Liebe findet, ist deutlich, weil es geradezu und schlechthin abgefaßt ist; was hingegen bey uns und in Lacedämon gilt, hat einen verwickeltern Sinn. In Elis, Böotien und überall, wo man von Redekunst nichts weiß, sagt das Gesetz schlechthin, daß es gut sey, Liebhabern zu willfahren. Daher würde es auch Niemand unter ihnen für schändlich erklären, er möchte alt oder jung seyn. Sie reden, glaub ich, so, damit es ihnen keine Mühe macht, junge Leute zu gewinnen, weil sie von Uiber-

redungskünsten gar nichts wissen. In Jonien hingegen und in andern griechischen Staaten Kleinasiens, die unter barbarischer Herrschaft stehen, wird eben dieses nach dem Gesetz für schändlich erklärt.

Tyrannen nähmlich müssen wegen ihrer unumschränkten Herrschaft so was allerdings für schändlich halten, so gut als Philosophie und Gymnastik. Denn solchen Gebiethern ist es, wie ich glaube, eben nicht zuträglich, daß große Gesinnungen in ihren Unterthanen erzeugt, oder mächtig wirkende Freundschaften und Verbindungen gestiftet werden. Dergleichen entstehen durch mehrere Arten des Umgangs und Verkehrs; am meisten und stärksten aber erzeugt sie die Liebe.

Dieß haben auch unsere Tyrannen erfahren. Denn zwischen dem Aristogiton und Harmodius hatte die Liebe eine so enge und feste Freundschaft gestiftet, daß sie dadurch allein schon stark genug waren, jene Tyrannen zu stürzen.

Wo also das Gesetz sagt, daß es schändlich sey, Liebhabern gefallen zu wollen, da ist eben dieses Gesetz ein Beweis von der Verderbtheit der Gesetzgeber; auf einer Seite zeigt es die Habsucht der Herrscher, und auf der andern die Feigheit der Unterthanen. Wo es hingegen nach den Gesetzen schlechthin für edel erklärt wird, da beweist es den trägen Seelenschlaf der Gesetzgeber.

Unser Gesetz hierüber ist viel besser, aber, wie schon gesagt, nicht jedem verständlich. Beym ersten Anblick scheint dem Liebhaber alles überaus günstig. Man darf zum Beyspiel nur folgende Um-

stände erwägen *). Es ist rühmlicher, heißt es, offenbar lieben, als insgeheim; vor allen Dingen muß man die Edelmüthigsten und Besten suchen, wenn sie auch nicht so schön, als andere sind. Dazu kommen die außerordentlichen Aufmunterungen, womit einem Liebhaber von jedermann begegnet wird, gar nicht, als wenn er etwas unedles thäte: vielmehr hält ein jeder es für rühmlich, wenn

*) Man siehet hieraus, welch ein wichtiger Artikel die Liebe nach ihren Arten, Graden und Anwendungen für die griechische Gesetzgebung war. In allen griechischen Staaten waren darüber Gesetze. Dieß allein ist schon äußerst merkwürdig. Man gibt über nichts Gesetze, was sich nicht früh und stark äußert. In Sparte gab es kein Gesetz über den Vatermord ꝛc. wohl aber über die Liebe. Dieser Trieb liegt so tief im griechischen Character, daß er selbst durch den martialischen Geist der Lykurgischen Gesetze nicht verdrängt werden konnte. In den gebildetesten griechischen Staaten gab es nicht bloß allgemeine Gesetze über diese ganz besondere Art der griechischen Liebe, sondern sogar die verschiedenen Arten, Grade und Anwendungen derselben waren bestimmt. Man kann daraus schließen, daß die Sache selbst ein wesentliches Bedürfniß für die Nation gewesen seyn muß. Manche Erscheinungen der zärtlichsten und edelmüthigsten Freundschaft müssen daraus erklärt werden.

Merkwürdig ist, daß sie die Liebe gegen das Männliche für edler erklärten, als die gegen das zweyte Geschlecht. Jeder galt für eine gemeine und schlechte Seele, der dieser Liebe nicht fähig war, oder keinen Gebrauch davon machte. Das sonderbare Spiel, was man damit trieb, nebst allem was in Sprache und Sitten daraus folgte, muß jeder fremden Nation auffallend seyn.

einer sich einen Liebling gewählt hat, für schändlich hingegen, so bald er es nicht thut. Uiberdem wird es dem Liebhaber nach dem Gesetz so leicht als möglich gemacht, daß er sich einen wählen kann; er darf dazu alle mögliche Künste gebrauchen, und wird doch gepriesen. Wollte indessen jemand dergleichen Künste bey irgend einem andern Vorhaben gebrauchen, um seinen Zweck dadurch zu erreichen, außer im Fall der Liebe, so würde er durch den schärfsten Tadel der Philosophie gestraft werden. Wenn z. B. jemand, um Geld von einem zu bekommen, oder zu einer obrigkeitlichen Würde oder andern Gewalt zu gelangen, diejenigen Mittel anwenden wollte, deren sich die Liebhaber gegen ihre Lieblinge bedienen, als daß sie beständige Besuche machen, flehen und betheuren, beschwören, des Nachts vor den Thüren liegen, und sich ganz gehorsamst zu den niedrigsten Diensten bequemen, wozu sich selbst ein Sclav nicht verstehen möchte, und was dergleichen ist; — so würden ihn Freunde und Feinde von einem solchen Betragen abzuhalten suchen. Diese würden ihm Schmeicheley und niedrige Sclavengesinnung vorwerfen; jene aber ihm Verweise geben, und sich seiner schämen. Wenn aber ein Liebhaber dergleichen thut, so verzeihet man es ihm gern; selbst nach dem Gesetz ist es ihm völlig erlaubt: er hat so wenig Vorwürfe zu befürchten, daß man vielmehr glaubt, er thue etwas sehr schönes. Ja was noch das Wichtigste ist, ein Liebhaber darf sogar schwören und seinen Eid brechen, und die Götter verzeihen ihm doch, wie wenigstens das Volk

glaubt. Denn dieses sagt, Liebeseid sey kein Eid. So sehr haben nach unserm Gesetz Götter und Menschen dem Liebhaber alles leicht gemacht.

Diesem zu folge möchte jemand nun nicht anders glauben, als daß es in unserm Staate für rühmlich gehalten würde, so wohl selbst Liebhaber zu seyn, als den Liebhabern gefallen zu wollen

So bald einer indessen auf das gegenseitige Betragen siehet, z. B. daß Väter von den Pädagogen ihrer Söhne ausdrücklich verlangen, diesen nicht zu erlauben, mit ihren etwanigen Liebhabern zu sprechen; ferner, daß selbst die Jünglinge sowohl von ihren Spielgesellen als andern bittere Vorwürfe hören müssen, wenn sie dergleichen blicken lassen, und diese wegen ihrer Schmähungen von den Alten auch gar keine Verweise bekommen, als wenn sie daran unrecht thäten, so wenig es ihnen für die Zukunft untersagt wird: — — wenn man, sag' ich, auch dieses gegenseitige Betragen in Augenschein nimmt, so möchte man wiederum glauben, daß dergleichen Liebhabereyen in Athen gerade für das Schändlichste gehalten würden.

Allein dieser scheinbare Widerspruch läßt sich, glaub' ich, auf die Art lösen.

Man muß vor allen Dingen bedenken, was ich gleich anfangs erinnert habe, daß diese Sache nicht schlechthin beurtheilt werden darf. Sie ist an sich weder gut noch böse; sondern wird erst gut oder böse, je nachdem sie auf eine gute oder schändliche Weise gebraucht wird. Es ist eben so schändlich, einem unsittlichen Liebhaber auf eine unsitt-

liche Weise zu willfahren, als es rühmlich ist, einem guten auf eine gute Manier.

Unsittlich ist nun der gemeine Liebhaber, der sich mehr in den Körper, als in die Seele verliebt. Er kann auch nicht dauren, weil der Gegenstand seiner Liebe nicht daurend ist. Denn so bald der Körper verblühet, der ihn gelüstete, flühet er selbst davon, und macht alle seine süßen Reden und Versprechungen zu Lügen.

Dahingegen bleibt ein Liebhaber des Sittlichguten sein ganzes Leben hindurch getreu, weil das bleibt, was ihm Sehnsucht machte.

Solche Liebhaber des Sittlichschönen sollen wir daher nach der Absicht unseres Gesetzes genau erforschen und ihnen willfahren, die entgegen gesetzten aber fliehen. Darum befiehlt es, gewissen Liebhabern zu folgen, andern dagegen zu meiden, weil es ihm auf genaue Prüfung und Entscheidung dessen ankommt, was sowohl der Liebhaber an seinem Liebling, als dieser an jenem sucht, und wie sich beyde gegen einander verhalten.

Eben deswegen wird es auch für schändlich erklärt, sich augenblicklich fesseln zu lassen, da man sich vielmehr so viel Zeit nehmen soll, als nöthig ist: um manches wohl zu prüfen; für eben so schändlich, sich durch Geld und Gut oder durch politische Vortheile einnehmen zu lassen, es sey nun, daß einer sich niederschlagen läßt, wenn man ihm übel begegnet, und nicht Standhaftigkeit beweiset; oder nicht großmüthig genug ist, um Wohlthaten, die man ihm durch Geld oder Einfluß in die Hände des Staats zufließen lassen will, zu

verachten. Denn alle diese Dinge sind wandelbar und haben nichts bleibendes: dieß findet allein bey der edeln Freundschaft Statt, die aus ganz andern Quellen fließen muß.

Es bleibt daher nach unserm Gesetz auch nur Eine Art möglich, wonach ein Liebling seinem Liebhaber auf eine würdige Wise zu gefallen suchen kann. Denn so wie wir ein Gesetz haben, wonach es Liebhabern erlaubt ist, den Gegenständen ihrer Neigung freywillig zu dienen, so sehr sie nur wollen, ohne daß es Schmeicheley hieße oder ihnen schimpfliche Nachreden zuzöge: eben so haben wir auch nur Ein Gesetz, wonach ein Liebling seinem Liebhaber freywillig dienen und ergeben seyn kann, ohne daß es ihm Schande machte. Und dies ist der Weg der Tugend.

Es heißt nähmlich nach unserm Gesetz: wenn jemand einem dienen will, durch den er besser zu werden glaubt, es sey in Absicht der Weisheit oder in welchem Theile der Tugend es wolle, so soll einem solchen der freywillige Dienst nicht zur Schande gereichen oder Schmeicheley genannt werden. In der That müssen diese beyden Gesetze, nähmlich in Absicht der männlichen Liebe und in Absicht des Bestrebens nach Weisheit und Tugend, als auf Eins abzielend betrachtet werden, wenn es anders nicht gegen die gute Sitte seyn soll, daß ein Liebhaber seinem Liebling zu gefallen sucht.

Denn wenn beyde, der Liebende und Geliebte, darin übereinkommen, daß jener kein anders Gesetz kennt, als diesem auf jede Art rechtmäßig zu dienen; dieser aber auch kein anders Gesetz, als

jenem, der ihn weise und rechtschaffen macht, in allem rechtmäßigen zu gehorchen: wenn ferner der Liebhaber ein Mann ist, der Klugheit und Tugend überhaupt erwecken und befördern kann, der Geliebte dagegen ein Jüngling, der das Bedürfniß fühlt, in aller Kenntniß und Weisheit unterwiesen zu werden: so vereinigen sich diese beyden Gesetze zu Einem Endzwecke, und bestimmen den einzigen Fall, wonach ein Liebling der guten Sitte gemäß dem Liebhaber willfahren kann, welches sonst auf keine andere Weise erlaubt ist. Dies ist auch der einzige Fall, worin es keine Schande macht, wenn der Liebling sich in seiner Erwartung betrogen findet, wohl aber in jedem andern, er mag sich denn betrogen finden oder nicht.

Man denke sich z. B. ein Geliebter sucht seinem Liebhaber, blos weil er reich ist, und er Geld von ihm haben will, zu gefallen, findet ihn aber nachmahls arm, und erhält das Geld nicht, was er sich von ihm versprach; so gereicht ihm dieser Selbstbetrug um seiner niedrigen Absicht willen zur Schande. Denn ein solcher offenbart dadurch die Niedrigkeit seiner Seele, wonach er fähig wäre, um des Gewinnstes willen auch dem schlechtesten Menschen in allem und jedem zu dienen. Das ist allerdings häßlich!

Man setze aber den Fall; jemand dient einem Liebhaber, weil er ihn für tugendhaft hält, und durch genaue Freundschaft mit ihm selbst tugendhafter zu werden hofft, findet sich aber nachmahls betrogen, indem sein Liebhaber sich als einen schlechten Menschen zeigt, der nichts weniger als Tugend

besitzt; so macht ihm diese Täuschung dennoch Ehre, da sie in jenem Falle schändlich war. Denn dieser entdeckt dadurch ebenfalls den edeln Grund seiner Seele, der ihn geneigt macht, um durch Tugend besser zu werden, einem jeden in allem zu dienen. Dies ist überaus edel!

Also um der Tugend willen einem zu gefallen leben, ist auf alle Weise rühmlich.

Dies ist nun eben die Liebe, welche die himmlische Venus einflößt, und ist daher selbst himmlich: ein Kleinod für Staaten und einzelne Menschen. Sie nöthigt beyde, sowohl den Liebenden als Geliebten, sich auf alle Weise der Tugend zu bestreben. Hingegen kommt jede andere Art von Liebe von der zweyten, der gemeinen Venus.

Dies war es, lieber Phädrus, was ich euch aus dem Stegereif über die Liebe sagen konnte.

Apollod. Nachdem nun Pausanias pausirte (— ein Wortspiel, das mich die Weisen lehren —) war die Reihe am Aristophanes. Allein dieser hatte, ich weiß nicht ob aus Uiberladung oder durch sonst einen Zufall, einen so starken Schlucken bekommen, daß er nicht reden könnte. Er sagte daher zu Eryximachus, dem Arzt, der zunächst bey ihm saß. O Eryximachus! Du mußt mir entweder den Schlucken vertreiben oder für mich reden, bis ich ihn los bin.

Hierauf antwortete Eryximachus:

Eryx im. Nun ich will beydes thun; sowohl deine Stelle als Redner übernehmen (— Du übernimmst alsdann die meinige, wenn dein Schlucken vorbey ist —); als auch dein Uibel vertrei-

ben. Dein Schlucken wird übergehen, wenn du nur, während daß ich rede, den Athem eine Weile an dich hältst. Willst du das nicht, so spüle die Gurgel mit Wasser. Wäre er zu hartnäckig, so reize die Nase durch etwas zum Niesen. Thust du das ein- oder zweymahl, so wird der Schlucken weggehen, wenn er auch noch so stark wäre.

Aristophan. Rede also nur. Ich will unterdessen deinen Rath ausführen.

Eryximachus fing also an:

Pausanias hat seine Sache zwar gut angefangen, aber nicht zu Ende gebracht. Ich halte es daher für nöthig, das zu vollenden, was er unvollendet gelassen hat.

Zuerst bin ich sehr wohl damit zufrieden, daß er eine zwiefache Liebe annimmt. Allein meine Wissenschaft, die Arzeneykunst *), hat mich auch gelehrt, daß nicht bloß die Seelen der Menschen Liebe gegen die Schönen ihres Geschlechts fühlen, sondern daß eben diese harmonische Neigung sich auch bey vielen anderen Gegenständen äußere. Sie findet sich auch in den Körpern aller Thiere. ja so gar in den Pflanzen, mit einem Wort, in allen Wesen. Der Trieb dieser großen und bewundernswürdigen Gottheit erstreckt sich durch das

*) Dieser reducirt nun den Begriff der Liebe wieder auf die allgemeine Harmonie der ganzen Schöpfung, wodurch alles erhalten wird, lebt, wächst und zum Wohlseyn gelangt. Er betrachtet sie nach dem Gesichtspunct seiner Kunst und redet davon als Naturkenner.

ganze Weltall, und findet sich in allem was menschlich und göttlich ist.

Ich will mit Erfahrungen aus der Arzeneykunde den Anfang machen, denn ein Künstler muß seine Kunst ehren.

Selbst unsern Körper hat die Natur diese doppelte Harmonie eingeflößt. Es ist unleugbar, daß das Gesunde und Kranke eines organischen Körpers von einander verschieden und Eins dem Andern unähnlich ist. Da nun alles Unähnliche vom Unähnlichen durch einen harmonischen Trieb angezogen wird, so gibt es eine Liebe, die sich auf das Gesunde und eine andere, die sich auf das Kranke beziehet.

Es ist edel, wie Pausanias vorhin sagte, tugendhaften Menschen zu gefallen leben; schändlich hingegen, den Zügellosen. Eben das gilt von den Körpern. Was ein jeder Körper Gutes und Gesundhaftes in sich hält, dem muß man aufhelfen und dienen, welches nicht nur recht, sondern auch nothwendig ist: und eben hierin bestehet die Kunst zu heilen: das Schlechte und Krankhafte hingegen befördern wollen, wäre schändlich; vielmehr muß jeder, der kein Pfuscher seyn will, ihm gerade entgegen handeln. Denn Heilkunst ist überhaupt die Wissenschaft der Liebesbeschaffenheiten des Körpers in Absicht auf Sättigung und Ausleerung.

Wer hierin nun die gute und schlechte Liebe zu unterscheiden weiß, der ist auch der geschickteste Arzt. Dieser muß nähmlich Eins durch das Andere vertreiben können, so daß eine Liebe weicht und die andere dafür an die Stelle kommt. Wer eben

so geschickt ist, Liebe in Körpern zu erzeugen, die keine haben, als auch eine wirklich vorhandne zu vertreiben, wenn sie schädlich ist, der ist ein guter Arzt. Denn er muß machen, daß das Feindseligste im Körper so viel als möglich in Freundschaft und Harmonie tritt. Am feindseligsten aber ist das, was sich einander entgegen gesetzt ist; das Kalte dem Warmen, das Herbe dem Süßen, das Trockne dem Nassen. Alle diese Dinge wußte unser Urahn Aeskulap, wie unsere Dichter von ihm rühmen, und ich auch selbst glaube, in liebesvolle Eintracht und Harmonie zu bringen, und wurde dadurch der Erfinder unserer Kunst.

Die Heilkunst wird also ganz durch diesen Gott der Liebe regiert, eben so wie die Gymnastik und der Landbau. Und daß eben dieß von der Musik gelte, muß einem jeden einleuchten, der nur ein wenig darauf achten will. Das will vielleicht auch Heraklit sagen, ob er sich gleich nicht zum beßten erklärt. Was Einheit hat, sagt er, ist ohngeachtet seiner Dissonanz an sich dennoch harmonisch, wie die Harmonie eines Bogens oder einer Leyer. Es ist sehr widersinnig, wenn man sagt, die Harmonie sey in Dissonanz, oder bestehe aus fortwährenden Dissonanzen. Vielleicht aber wollte er nur sagen, daß aus anfänglichen Dissonanzen, wie das Hohe und Tiefe, die aber nachmahls Einklang bekommen, vermöge der musikalischen Kunst eine Harmonie werde. Denn aus Dissonanzen, wie das Hohe und Tiefe, kann wohl nicht Harmonie werden, so lange sie Dissonanzen bleiben. Harmonie ist nähmlich Einklang; Ein-

klang aber Zusammenstimmung. Dissonanzen aber können unmöglich zusammen stimmen, so lange ihr Mißklang bleibt. Eben so unmöglich ist es auch, daß das Disharmonische uud Nichtzusammenstimmende harmonire. Es ist nicht anders, wie mit dem Rythmus. Dieser entstehet aus Schnelligkeit und Langsamkeit, die von einander abweichen, darauf aber harmonisch zusammen treffen.

Wie daher die Heilkunst in die Säfte und Lebensgeister, so bringt die Musik in die Töne und Laute Uibereinstimmung, indem sie ihnen Liebe und Eintracht gegen einander einflößt. Die Musik ist also eine Wissenschaft der Liebesverhältnisse oder Lieblichkeiten in Absicht auf Harmonie und Rythmus. —

Nun läßt sich zwar in der Einrichtung oder dem System der Harmonie und des Rythmus das Liebliche überhaupt leicht erkennen und unterscheiden: Allein jene doppelte Liebe ist damit noch nicht kenntlich: sie wird es aber mehr, wenn man von Rythmus und Harmonie gegen Menschen Gebrauch macht, entweder durch eigne Erfindung, welches man die musikalische Composition oder das Aufsetzen einer Melodie nennt; oder auch, wenn man es versucht, die von andern erfundenen Melodien oder Versmaaße mit dem richtigen Ausdrucke vorzutragen, welches Disciplin oder Schulübung heißt. Auch dieß hat seine Schwierigkeit, und wird deswegen ein guter Künstler dazu erfordert.

Hier findet daher ebenfalls der obige Grundsatz Staat, daß die Folgsamkeit aus Liebe nur

den edlern Menschen erwiesen und sorgfältig erhalten werden muß, und auch nur von solchen, die selbst edler zu werden wünschen, als sie bis dahin waren.

Und dieß ist die edlere Liebe von himmlischer Natur: eine Liebe, die die himmlische Muse einflößt. Die Liebe der allsingenden Muse (Polymnia) hingegen ist die gemeine. Von dieser darf man nicht ohne Behuthsamkeit und nur gegen solche Gebrauch machen, denen sie zuträglich ist, damit man zwar dadurch Vergnügen erweckt, aber nicht zu Ausschweifungen Anlaß gibt.

Eben so kommt es bey unserer Kunst sehr darauf an, daß man die Lüsternheit der Menschen nach köstlichen Gerichten klug zu regieren weiß, damit ihnen diese Wollust nicht Krankheiten zuziehe.

Diese doppelte Liebe, welche sich überall findet, muß daher sowohl in der Musik als Heilkunst und in allem was menschlich und göttlich ist, nach beßten Vermögen beachtet werden.

Ja so gar die Jahrszeiten sind nach diesem entgegen gesetzten Verhältniß einer doppelten Liebe durchgängig eingerichtet. Wenn die kurz vorhin angeführten Beschaffenheiten, Wärme und Kälte, Trockne und Näsſe, nach dem Verhältniß der edlern Liebe unter einander in Harmonie und schickliche Temperatur treten; so bringen sie ein fruchtbares Jahr und Gesundheit den Menschen sowohl als allem was lebt und wächst, ohne im geringsten zu schaden. Herrscht dagegen jene ungestüme und gewaltsame Liebe in den Witterungen der Jahrszeiten, so verursacht sie viel Zerrüttung und

Ungemach. Dadurch entstehen nähmlich gern ansteckende Seuchen und andere zerstörende Krankheiten in Menge, sowohl an Thieren als Pflanzen. Denn Uibermaaß und gegenseitiges Misverhältniß in diesen streitenden Liebeskräften erzeugen Frost und Hagel und sengenden Mehlthau. Für diese Dinge gibt es eine eigene Wissenschaft, nähmlich die Astronomie, welche den Lauf der Sterne und die Beschaffenheit der Jahreszeiten untersucht.

Ferner haben auch die Opfer insgesammt, und das worüber die Wahrsagungskunst gesetzt ist, d. i. alles was die gegenseitige Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen befördert, nichts anders zum Zweck, alß die Besorgung und Heilung der Liebe. Denn jede Ruchlosigkeit und Gottvergessenheit pflegt sich gern einzustellen, wenn einer jene edlere Liebe nicht bey sich pflegt, sie ehrt, und darauf hält in allem was er unternimmt, sondern vielmehr zur andern Liebe ausschweift, und vergißt, was er den Aeltern im Leben und nach ihrem Tode und den Göttern schuldig ist. Daher hat man es der Wahrsagerkunst überlassen, diese doppelte Liebe genau zu beachten und zu heilen, wo es nöthig ist.

Die Wahrsagungskunst ist daher das Mittel, wodurch die Freundschaft zwischen Göttern und Menschen befördert wird, indem sie die Verhältnisse kennt, nach welchen die verschiedenen Liebeskräfte der Menschen auf Recht oder Unrecht, Religion oder Irreligion hinausgehen.

Groß und stark, ja ich möchte sagen, allvermögend ist daher die Liebe überhaupt. Indessen

hat die erhabnere Liebe, die bey Göttern und Menschen mit Zucht und Gerechtigkeit getrieben wird, doch bey weitem die größte Kraft, und verschaffte uns alles Glück, so daß wir dadurch sowohl unter einander harmoniren, als auch mit den Göttern, die besser als die Menschen sind, in Freundschaft kommen.

Dieß war meine Lobrede auf die Liebe. Ich habe vielleicht manches ausgelassen, doch nicht mit Vorsatz. Sollte ich aber dennoch einiges vergessen haben, so überlasse ich es dir, Aristophanes, diesen Mangel zu ersetzen. Bist du aber auch willens, der Liebe eine Lobrede von ganz anderer Art zu halten, so thue es. Dein Schlucken ist ja vorüber.

Aristoph. Allerdings (erwiederte Aristophanes) es ist vorüber: doch wollte er nicht weichen, bis ich ihm das Niesen entgegen setzte. Es nimmt mich Wunder, daß die edlern Theile unsers Körpers an so lächerlichen Erschütterungen und prustenden Aufwallungen, wie das Niesen ist, Gefallen finden. Denn so bald ich meine Zuflucht zum Niesen nahm, flohe der Schlucken.

Eryximach. Bedenke wohl, Aristophanes, was du thust. Da du es mir zur Pflicht gemacht hast, genau auf deine Rede zu achten, so kannst du lächerlich werden, wenn du dich nicht in Acht nimmst, lächerliche Dinge zu sagen. Du hättest sonst ganz ruhig hin reden können.

Aristophanes fing an zu lachen und sagte:

Aristoph. Ich danke dir, Eryximachus, für die Erinnerung! Ich nehme mein Wort zurück,

und will nicht, daß du meine Rede kritisirst. Denn ich fürchte schon zum voraus, daß das, was ich vorzutragen habe, ich will nicht sagen, kurzweilig, denn das heiterte uns auf, und so etwas erwartet man von meiner Muse; — — sondern lächerlich seyn werde.

Eryximach. Da du nach mir geschossen hast *), Aristophanes, so kannst du glauben, daß ich dich wieder fassen werde. Ich sage dir also, nimm dich in Acht, und rede so, daß du dich rechtfertigen kannst. Doch will ich sehen; vielleicht lasse ich dich frey durchgehen.

Aristoph. In der That bin ich willens, Eryximachus, von der Liebe anders zu reden, als du und Pausanias davon geredet haben. Mir scheinen die Menschen die Natur und Kraft der Liebe (Amors) ganz und gar nicht zu kennen. Denn kennten sie dieselbe, so hätten sie ihr schon längst Tempel und Altäre und Opfer gewidmet, so glänzend und prächtig, als man sie sich nur denken kann. Jetzt aber findet man von diesem allen nichts, da man doch vor allen Dingen hierauf bedacht seyn sollte. Denn dieser Gott ist unter allen Göttern der größte Freund und Helfer der Menschen; er heilt gerade die Uibel, durch deren Wegschaffung das menschliche Geschlecht erst zu der hohen Glückseligkeit gelangt, deren es fähig ist.

Ich will also versuchen, euch die wahre Na-

*) Durch das, was er vorher über das Niesen sagte. Eryximachus hatte ihm als Arzt dieses Mittel angerathen.

tur dieses Gottes begreiflich zu machen: und ihr könnt alsdann wieder andere darüber belehren.

Zuerst aber müßt ihr die menschliche Natur etwas besser kennen, und einsehen lernen, wie es mit derselben gegangen ist.

Ehemahls war unsere Natur nicht, wie sie jetzt ist; sondern ganz anders. Anfangs gab es drey Geschlechter unter den Menschen, nicht bloß zwey, wie jetzt, ein männliches und weibliches: sondern es war noch ein drittes, das diese beyden in sich vereinigte. Hievon haben wir zwar noch den Nahmen: aber das Geschlecht selbst ist längst nicht mehr. Es war männlichweiblich oder hermaphroditisch, und bestand, sowohl dem Nahmen als der Art nach, aus männlichen und weiblichen Theilen, die es zugleich in sich vereinigte. Hievon ist, wie gesagt, jetzt nichts mehr übrig, als der Nahme, der aber zum Schimpf geworden ist.

Ferner hatte jeder Mensch damahl eine ganz runde Figur: Rücken und Seiten machten einen Kreis. Er hatte vier Hände und eben so viel Beine; zwey Angesichter, die durch einen kreisförmigen Hals verbunden, sich überall ähnlich waren: doch nur einen Kopf für diese beyden einander gerade entgegen gesetzten Gesichter: vier Ohren und zweyerley Schaamtheile. Alles Uibrige läßt sich aus diesen Angaben von selbst schließen.

Der Mensch ging damahls aufrecht wie jetzt, und nach welcher Seite es ihm gefiel. Wollte er schnell gehen, so machte er es wie die, welche ein Rad schlagen, indem sie sich auf den Kopf stellen,

die Schenkel in die Höhe halten und so im Kreise wirbeln: er stützte sich also auf seine acht Glieder, die er damahls hatte, und fuhr so im Kreise schnell fort.

Daß es aber damahls drey Geschlechter gab, und zwar von der angegebenen Art, hat folgenden Grund. Das männliche war ursprünglich von der Sonne erzeugt, und das weibliche von der Erde: das hermaphroditische aber war ein Abkömmling des Mondes, weil auch der Mond halb Sonne und halb Erde ist.

Und daß sowohl ihre Figur als ihr Gang einen runden Kreis machte, kam von der Aehnlichkeit mit ihren Aeltern. Daher auch ihre große Stärke, ihre Festigkeit und ihr erhabener Geist.

Hiedurch wurden sie verführt, sich gegen die Götter aufzulehnen. Denn was Homer vom Ephialt und Otus erzählt, gilt eigentlich von ihnen: sie versuchten es, den Himmel zu ersteigen, um den Göttern Gewalt zu thun.

Zeus berathschlagte sich mit den übrigen Göttern, was zu thun wäre: der ganze Himmel war in Noth. Denn die Menschen zu tödten und durch Blitze vom Himmel zu schleudern, wie die Riesen, war bedenklich, weil mit dem Untergang des Geschlechts auch alle die fetten Opfer und Tempel aufhörten, wodurch die Götter bisher von den Menschen waren geehrt und gespeist worden: und doch konnten sie diese Zügellosigkeiten auch nicht so fortgehen lassen. Doch kam endlich Jupiter noch auf einen glücklichen Einfall. Hört, Kinder, sagt' er, ich habe etwas ausgedacht, das

diesem Uibel steuren soll, ohne daß wir nöthig hätten, das Geschlecht der Menschen selbst auszutilgen. Ich will jeden Menschen halb durchschneiden — damit verlieren sie nicht nur die Hälfte ihrer Stärke und zugleich die Lust den Himmel zu stürmen; sondern ihre Zahl vermehrt sich auch noch um ein großes, welches für uns nicht anders als vortheilhaft seyn kann. Sie sollen also künftig nur auf zwey Beinen und dabey doch aufrecht gehen. Hätten sie aber noch ferner Lust muthwillig zu seyn, und wollten sich noch nicht zur Ruhe bequemen, so will ich sie abermahls durchschneiden, so, daß sie nur auf Einem Beine forthucken müssen.

Nachdem der Vater der Götter so geredet hatte, schnitt er alle Menschen halb durch, wie man ein Ey mitten durchschneidet, um es zu salzen, oder es durch ein Haar in zwey Hälften theilt. Apollo aber erhielt zugleich Befehl, einem jeden Menschen, sobald sein Herr ihn durchgeschnitten hätte, das Angesicht und den Hals herum zu drehen, so, daß beydes nach der entgegenstehenden Seite zu gekehrt wäre; wo der Durchschnitt geschehen war, damit der Mensch diese Seite immer vor Augen hätte, und künftig bescheidner wäre: das übrige sollte er zuheilen.

Apoll drehete also das Angesicht herum und zog über dem Theile, welchen man jetzt den Bauch nennt, die Haut zusammen, wie man einen Beutel zuziehet; in der Mitte des Bauchs aber ließ er eine Oeffnung, wo er die Haut zusammen band: diese Oeffnung nennt man jetzt den Nabel. Alles, was von Falte oder Runzel da war, zog er eben

und glatt, besonders auf der Brust, wo er die Haut durch gewisse Knöchel spannte, wie die Schuster vermöge ihrer Stifte das Leder über den Leisten spannen, damit es sich glatt ziehet und keine Falten behält. Am Unterleibe und um den Nabel blieben indessen einige Falten, zum beständigen Erinnerungszeichen derjenigen Operation, die mit den Menschen ehemahls vorgenommen worden.

Nachdem nun die menschliche Natur auf die Weise in zwey Hälften getheilt war, sehnte sich jede wieder nach ihrer zweyten Hälfte, vereinigte sich mit derselben, und umarmte sie; beyde umschlangen sich einander, aus Begierde wieder zusammen zu wachsen: und weil sie gar nicht von einander loslassen wollten, so starben sie vor Hunger und Unthätigkeit. Wenn eine dieser Hälften starb, und die andere übrig blieb, so suchte diese übriggebliebene wieder eine neue Hälfte und umschlang diese, es mochte nun eine ganz weibliche Hälfte seyn (— jetzt nennen wir es Weib —), oder eine männliche. Und so blieben sie an einander bis zum Ersterben.

Da aber dieser wehmüthige Zustand dem Jupiter zu Herzen ging, so verfiel er auf ein neues Kunststück. Er setzte ihre Schamtheile vorne hin, die sie bis dahin am hintern Theile hatten tragen müssen, so, daß sie sich einander nicht mittheilen konnten, sondern, wie die Heuschrecken, alles der Erde geben mußten.

Durch diese künstliche Versetzung hingegen bewirkte Jupiter, vermöge einer gegenseitigen Mittheilung, die Erzeugung des Menschen im Weibe

durch den Mann. Hiebey machte er das Gesetz: wenn ein Mann und ein Weib sich umarmten, so sollte eine Frucht empfangen werden und zur Geburt kommen: wenn hingegen zwey vom männlichen Geschlechte Gemeinschaft machten, so sollten sie blos das Vergnügen des Umgangs genießen, und davon wieder ablassen, an ihre Arbeit gehen und die übrigen Geschäfte des Lebens besorgen.

Daher kommt es also, daß die Menschen seit jener Zeit Liebe gegen einander fühlen. Diese Liebe führt sie auf ihre ursprüngliche Natur zurück; und ihr Trieb gehet dahin, aus beyden wieder Eins zu machen, und die menschliche Natur von dieser Sehnsucht zu heilen.

Jeder von uns ist daher nur ein Stück vom Menschen, weil er seine zweyte Hälfte durch jenen Schnitt verloren hat; er gleicht den kleinen Halbfischen oder Pfetten, wovon zwey nur Einen zu machen scheinen.

Jeder Mensch sucht nun seine zweyte Hälfte. Daher sind diejenigen Männer, die ein Theil des Zwittergeschlechts sind, welches man damahls das männlichweibliche oder hermaphroditische nannte, auch noch jetzt Liebhaber von Weibern: die vielen Ehebrecher kommen von diesem Geschlecht, wie auch alle die Weiber, welche männersüchtig und ehebrecherisch sind. Da hingegen die Weiber, welche ein Theil des reinen weiblichen Geschlechts sind, ihr Herz eben nicht an Männer hängen, sondern sich lieber zu den Weibern halten. Aus diesem Geschlecht kommen daher die Weiberlüstenden Weiber. Welche aber ein Theil des reinen Männlichen

sind, die suchen wiederum das Männliche. Schon als Knaben halten sie sich, als Theile des Männlichen, gern zu Männern; es ist ihre Freude, wenn sie bey Männern seyn und diese umarmen können. Die edelsten Knaben und Jünglinge gehören zu diesem Geschlecht, weil sie von Natur die männlichsten sind. Einige nennen sie zwar unverschämt, aber das ist Lästerung. Denn sie thun dieses nicht aus Schamlosigkeit, sondern aus Herzhaftigkeit, Tapferkeit und Mannhaftigkeit, indem sie gern bey ihres Gleichen sind. Ein starker Beweis hievon ist folgendes.

Sind sie nähmlich herangewachsen, so wiedmen sie sich blos den öffentlichen Geschäften des Staats; und als Männer lieben sie nachmahls blos männliche Jugend, ohne zu Ehen und Kinderzeugungen den geringsten natürlichen Hang in sich zu spüren, wenn nicht das Gesetz sie dazu nöthigt. Für sich selbst fühlen sie gar kein ander Bedürfniß, als blos unter sich ehelos zu leben.

Ein solcher ist daher von ganzem Herzen ein Liebhaber des Männlichen und ein Freund seines Geschlechts, weil er immer gern das um sich hat, was mit ihm durch die Natur verwandt ist.

Wenn daher solchen Menschen, es sey nun daß sie Liebhaber des Männlichen, oder eines andern Geschlechts sind, ihre zweyte Hälfte begegnet, so fühlen sie sich ganz außerordentlich getroffen: ihre Freundschaft und Anhänglichkeit und Inbrunst entflammt so sehr, daß sie, so zu sagen, nicht einen Augenblick von einander getrennt seyn wollen. Und obgleich diese es eigentlich sind,

die sich bis in den Tod lieben, so würden sie sich doch nicht einmahl darüber erklären können, wenn man sie fragte: warum sie so gern beysammen wären, und was einer von dem andern suchte. Denn daß es nicht Genuß einer sinnlichen Liebe ist, warum einer den andern so gern bey sich hat, und dessen Gegenwart mit solcher Inbrunst sucht, sehen sie leicht. Es muß sonst etwas seyn, was ihre Seelen so anziehet, das ist offenbar; nur wissen sie es nicht zu sagen, sondern jede Seele ahndet und weissagt gleichsam nur, was beyde für einander sind.

Gesetzt, sie lägen an einem Ort beysammen, und Vulkan käme mit seinem Schmiedegeräth über sie herab, stellte sich vor sie hin und fragte; „was wollt ihr guten Leute von einander?“ Sie würden vermuthlich nicht wissen, was sie sagen sollten. „Wünscht ihr etwa aufs genaueste vereinigt zu werden, so, daß ihr weder Tag noch Nacht von einander seyn könnt? Ist das euer Wunsch, so will ich euch so innigst zusammen schmelzen, daß ihr von nun an beyde nur Ein Wesen ausmachen sollt; auf Erden soll euer Leben die innigste Gemeinschaft haben, und nach dem Tode sollt ihr in jener Welt auch nur als Ein Wesen fortleben. Fragt euch also selbst, ob das eure Sehnsucht ist, und ob alle eure Wünsche befriedigt sind, wenn ihr dieß erlangt habt.“ Würde ihnen, sag' ich, diese Frage vorgelegt, so würden beyde zuverlässig sagen, daß sie nichts weiter verlangten als dieß. Jeder von beyden würde denken, was ich eben gehört habe, ist in der That nichts anders, als was

ich schon längst wünschte, nähmlich mit meinem Geliebten so ganz und innigst vereinigt zu seyn, daß wir beyde nur Eins ausmachten.

Die Ursach hievon ist keine andere, als weil unsere Natur ursprünglich nur Eine war, da wir noch ungetheilte Menschen waren. Was mir also Liebe nennen, ist weiter nichts als Sehnsucht und Streben zu diesem Ganzen. Denn, wie gesagt, anfangs waren wir Eins. Aber wegen jenes Verbrechens hat Gott uns in zwey Hälften getheilt, wie die Lacedämonier es mit den Arkadiern gemacht haben.

Wenn wir daher nicht demüthiger und bescheidner gegen die Götter sind, so stehet zu befürchten, daß sie uns noch einmahl von einander schneiden, so daß wir nach Art jener Abbildungen auf Statüen als Viertel von Menschen herumwandeln müssen, die mitten durch die Nase gespalten und so dünne sind, wie die Lispen.

Es sollte daher jeder Ehrfurcht vor den Göttern beweisen und auch jeden andern dazu ermahnen, damit wir dieß Uibel nicht zu befürchten hätten, sondern wieder zu jener ursprünglichen Vereinigung gelangten, wozu uns die Liebe, unser Führer und Beherrscher, dem Niemand widerstreben darf, leiten will.

Man widerstrebt aber diesem Führer, so bald man den Göttern nicht gehorsam ist. Allein stehen wir mit Gott in Freundschaft und Harmonie, so wird es uns auch nicht fehlen, unsere zweyte geliebte Hälfte wieder zu finden, wozu jezt nur sehr wenige gelangen.

Nun verlange ich nicht, daß Eurynimachus sich über meine Worte aufhalte, als wenn ich auf den Pausanias und Agathon anspielte. Vielleicht sind beyde vom Geschlecht des Männitchen, und gehören zu denen, die dieses Glück erlangen.

Ich behaupte daher ganz allgemein, sowohl in Absicht der Männer als Weiber, daß unser Geschlecht nur auf die Weise glücklich werden kann, wenn wir zum vollen Genuß der Liebe gelangen, und jeder von uns seinen Liebling findet, durch dessen Besitz er zu seiner ursprünglichen Natur zurückkehrt.

Wenn hierin unser höchstes Glück besteht, so können wir auch nichts bessers thun, als wenn wir nach dem, wie die Dinge nun einmahl stehen, diesem höchsten Ziele so nahe als möglich kommen; das heißt, wenn wir zum Besitz desjenigen Liebslings gelangen, der unserer Natur am angemessensten ist. Man kann also den Gott der Liebe nicht besser erheben, als wenn man ihn als den Urheber dieses unsers Glücks beschreibt. Denn er ist schon jetzt unser grösster Helfer, indem er uns zum Eigenthume unserer Natur leitet; und auch für die Zukunft macht er uns die grösste Hoffnung, daß wir durch ihn, wenn wir nur die Gottheit würdig verehren wollen, zu unserer ursprünglichen Natur zurückkehren, und durch seine Pflege höchst glücklich werden sollen.

Auf die Art, Eurynimachus, wollte ich von der Liebe reden, freylich anders als du davon geredet hast. Ich hoffe aber, du wirst mich nicht kritisiren, welches ich schon verbethen habe, da-

mit wir Zeit behalten, auch das hören, was jeder von den übrigen noch zu sagen hat, oder vielmehr die beyden, die noch übrig sind, Agathon und Sokrates; denn sie sind die einzigen, die noch reden müssen.

Eurykimach. Ich werde dich nicht kritisiren, Aristophanes; denn deine Rede hat mir in der That gefallen. Und wenn ich nicht wüßte, daß Sokrates und Agathon Helden in der Liebe sind, so würde ich an ihrer Erfindung und Beredtsamkeit über diesen Gegenstand fast verzweifeln, weil schon so viel und so mannigfaltig darüber geredet ist. So aber traue ich ihnen noch manches zu.

Sokr. Du hast rühmlich gekämpft, Eurykimachus! Allein stündest du da, wo ich jetzt stehe, oder vielmehr wo ich stehen werde, wenn auch Agathon erst geredet hat, so würdest du eben so verzagt seyn, als ich jetzt seyn muß, und dich in in gleicher Verlegenheit finden.

Agathon. Du willst mich bezaubern, Sokrates, damit ich zum voraus niedergeschlagen werde durch den Gedanken, wie groß die Erwartung meiner Zuhörer sey, die ich nicht befriedigen kann.

Sokr. Ich müßte meine Sinne nicht bey einander haben, Agathon, wenn ich mir einbilden wollte, daß du durch den Anblick so weniger Zuschauer, als wir gegenwärtig sind, niedergeschlagen werden konntest, da ich doch neulich gesehen habe, mit welcher Herzhaftigkeit und Hoheit des Geistes du im Gefolge der übrigen Schauspieler das Theater bestiegest, und nicht das geringste

Merkmahl von Furchtsamkeit blicken ließest, ohngeachtet du im Angesicht der ganzen griechischen Nation deine Gedichte vortragen wolltest.

Agath. Wie, Sokrates? meinst du, daß ich durch den Beyfall jener großen Menge geblendet nicht wüßte, daß ein Vernünftiger Ursach hat, vor wenig Klugen sich mehr zu fürchten, als vor einer großen Schar von Unverständigen.

Sokr. Es wäre ein großer Fehler von mir, Agathon, wenn ich so schlecht von dir denken wollte. Ich weiß gar wohl, wenn du mit Männern zu thun hättest, die deinem Urtheile nach weise wären, daß du auf sie mehr, als auf den großen Haufen, rechnen würdest. Allein wir sind nicht von dieser Art. Auch wir waren unter der Menge jener Zuschauer und vielleicht nicht besser wie sie. Fändest du hingegen weise Männer, so möchtest du dich wohl schämen, so bald du etwas thätest, das deinem Ruhme nachtheilig seyn könnte. Was meinst du?

Agath. Du hast recht, Sokrates.

Sokr. Hingegen vor dem gemeinen Haufen dich nicht schämen, wenn gleich jener Fall seyn sollte; nicht wahr?

Hier fiel Phädrus ein.

Phädr. Lieber Freund Agathon, du darfst dem Sokrates nicht weiter antworten, sonst vergißt er ganz, warum es uns gegenwärtig zu thun ist: wenn er nur einen hat, mit dem er sich auf seine Art unterreden kann, besonders einen Schönen, so ist ihm alles übrige gleich viel. Ich höre freylich den Sokrates selbst gern disputiren: jetzt

aber glaub' ich, müssen wir darauf bedacht seyn, daß unsere Lobreden auf die Liebe nicht ins Stecken gerathen, sondern jeden von uns der Reihe nach anhören. Laß also beyde erst vortragen, was sie zum Lobe des Gottes zu sagen haben; alsdann mögen sie sich auch auf ihre eigene Art besprechen, wenn sie wollen.

Agath. Du hast meinen Beyfall, lieber Phädrus. Ich will also anfangen, da mich nichts mehr abhält. Mit dem Sokrates werde ich noch oft reden können.

Zuerst will ich nun die Art bestimmen, nach welcher ich reden muß, und denn die Sache selbst vortragen.

Alles was bisher von der Liebe geredet ist, scheint mir nicht sowohl die Natur unsers Gottes zu beschreiben, sondern nur seine Wirkungen zu preisen, nähmlich die Wohlthaten, wodurch er die Menschen glücklich macht. Wie der Gott aber selbst beschaffen sey, aus dessen Milde uns alle diese Geschenke zufließen, hat mir keiner gezeigt. Und doch ist es die beßte und einzige Art recht zu loben, wenn man zeigt, wie dasjenige seiner wahren Natur nach wirklich beschaffen ist, wovon jedesmahl geredet wird, und welches solche und solche Wirkungen hervorbringt.

Auf die Art müssen auch wir zum Ruhme der Liebe reden, nähmlich zuerst zeigen, wie sie an sich selbst ist, und darauf die Wohlthaten dieser Gottheit beschreiben.

Zuerst behaupte ich also, daß unter allen seligen Göttern die Liebe (wenn ich als Sterblicher

urtheilen darf) der allerseligste ist, weil er der schönste und beßte ist.

Ich sage der schönste — das heißt erstlich so viel, Phädrus, er ist der jüngste unter den Göttern. Davon gibt er uns selbst einen großen Beweis, weil er im Stande ist, dem Alter zu entfliehen, welches sonst schnell verfolgt, und uns eher erreicht, als es sollte. Allein die Liebe hat einen natürlichen Abscheu vor dem Alter, und bleibt weit davon, gesellt sich dagegen allezeit zur Jugend und ist selbst ewig jung. Denn das alte Sprichwort sagt wahr: Gleich und Gleich gesellt sich gern.

Ich kann daher dem Phädrus, mit dem ich sonst in vielen Dingen gleich denke, doch hierin nicht beyfallen, daß er annimmt, Amor sey älter als Saturn und Jupiter. Dagegen behaupte ich, daß er der jüngste aller Götter und ewig jung sey.

Was indessen die alten Göttergeschichten betrifft, welche Hesiodus und Parmenides erzählen, so erkläre ich diese, wenn sie anders nicht Fabeln sind, von der Nothwendigkeit *), aber nicht von

*) D. i. der ursprünglichen und ewigen Naturkraft, wodurch sich alles entwickelt hat und noch jetzt alles fortgeht, und der die Götter selbst gemäß handeln müssen. Diese Nothwendigkeit und Fatum ist also nichts anders als die wesentliche und unveränderliche Natur der Dinge. Die gesammten Naturgesetze sind Theile dieser Nothwendigkeit und das Resultat derselben. Hieraus erklärt also Agathon das, was die alten mythologischen Dichter von der Ausbildung des Weltalls aus dem Chaos sagen, und was sie in Rücksicht der innern Harmonie, wonach sich alles entwickelte und

der Liebe. Denn jene Entmannungen, Fesselungen und andere Gewaltsamkeiten würden unter den Göttern nie vorgefallen seyn, wenn Amor damahls schon unter ihnen gewesen wäre; vielmehr würde dieser lauter Freundschaft und friedliche Harmonie bewirkt haben, wie er jetzt thut und immer gethan hat, seitdem er unter den Göttern herrscht.

Amor ist also jung und zärtlichweich. Es gehört aber in der That ein Homer dazu, um die schmelzende Zärtlichkeit dieses Gottes zu beschreiben.

Homer nennt zwar die Göttinn Ate (Leidwesen) zärtlich und weich. Besonders beschreibt er die sanfte Weichheit ihrer Füße, wenn er sagt: — Ihr Fuß ist weich — nie rührt sie den Boden, sondern fährt über den Häuptern der Menschen daher. — Ein guter Beweis für ihre sanfte Weichheit, daß sie nie die Härte des Bodens betritt, sondern immer auf weicher Luft schwebt.

Eben dieß kann auch uns zum Beweise dienen, daß Amor weich und zärtlich ist. Denn sein Fuß rührt nicht die Erde, auch nicht die Schädel der Menschen, welche eben nicht sehr weich sind; sondern er betritt nur das Allerweichste und bewohnt das Weichste. Denn seine Wohnung sind die Her-

ordnete, Ερως oder Liebe nannten. Er kennt den eigentlichen Begriff nicht, den jene mit dem Ausdruck Ερως verbanden, und redet dagegen auf seine Art von der Liebe nach den gewöhnlichern und bekanntern Begriffen der Griechen, ganz im schönen und lachenden Ton, als dem zärtlichsten und wonnevollsten Gott, der die Seelen aller Götter und Menschen mit Seligkeit erfüllt.

zen und Seelen der Menschen; ja er fliehet sogar vor Seelen, die etwas rauhes und hartes haben: wo hingegen eine sanfte und weiche ist, da schlägt er seine Wohnung auf.

Da er also immer nur das Allerweichste betritt und bewohnt, so kann es auch nicht anders seyn, als daß er sehr weich ist. Er ist folglich der jüngste und sanfteste Gott.

Ferner ist er auch schlüpfend und fließend wie Wasser. Denn wie könnte er sonst überall eindringen, und sich jeder Seele gleich unvermerkt einschleichen und wieder abziehen, wenn er irgend hart wäre?

Daß er seiner Figur nach überall gleich und einfließend ist, zeigt seine große Wohlgestalt. Wohlgestalt hat die Liebe unwidersprechlich mehr als alles andere. Daher Mißgestalt und Liebe in ewigem Streit mit einander sind.

Und daß er beständig unter Blumen wohnt, beweist die Schönheit seiner Farbe. Denn alles Blumenlose oder Ausgeblühete, es sey Seele oder Körper, bewohnt die Liebe nicht. Wo sie hingegen einen blumenvollen und wohlduftenden Ort findet, da schlägt sie ihre bleibende Wohnung auf.

So viel mag genug seyn über die Schönheit dieses Gottes: freylich nicht alles, was sich darüber sagen ließe. Nun müssen wir aber auch von der Tugend der Liebe reden.

Das Vorzüglichste ist, daß die Liebe eben so wenig Gewalt thut, weder einem Gotte noch einem Menschen, als Gewalt leidet, weder von einem Gotte noch von einem Menschen. Denn die

Liebe leidet weder etwas durch Gewalt, wenn sie ja etwas leidet, weil Gewalt sie gar nicht treffen kann; noch braucht sie selbst Gewalt, wenn sie etwas thut. Alles dient nähmlich der Liebe gern und freywillig. Alles aber wozu sich zwey Partheyen von beyden Seiten freywillig verstehen, ist nach dem königlichen Gesetz des Staats nicht Gewalt, sondern freyes Recht.

Nun ist mit der Gerechtigkeit die Mäßigung ganz genau verwandt. Denn Mäßigung ist wie bekannt so viel, als Beherrschung der Lüste und Begierden; keine Begierde ist aber gewaltiger als die Liebe. Da also die übrigen schwächer sind, so werden sie von der Liebe beherrscht, und diese beweist ihre Herrschaft über die andern Begierden. Als Beherrscherinn der Lüste und Begierden zeigt daher die Liebe vorzügliche Mäßigung.

An innerer Stärke oder Tapferkeit aber muß selbst Mars dem Amor nachgeben. Denn nicht Mars hat den Amor, sondern, wie der Dichterspruch lautet, die Liebe (Amor) der Venus hat den Mars (Heldengeist) unter sich. Nun ist der Herrschende allezeit mächtiger als der sich beherrschen läßt. Wenn also die Liebe sogar den Tapfersten der Götter regiert, so muß sie selbst tapferer als alle zusammen seyn.

So viel von der Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit des Gottes der Liebe.

Noch müssen wir von der Weisheit dieses Gottes reden, und sehen, daß wir auch hier nach bestem Vermögen der Sache genug thun.

Damit ich nun meiner Kunst eben sowohl das Wort rede, wie Eryximachus der seinigen, so behaupte ich zuerst, daß dieser Gott ein so weiser Dichter ist, daß er selbst andern diese dichterische Weisheit mittheilen kann. Jeder Mensch wird nähmlich Dichter, so bald die Liebe sich seiner bemächtigt, wenn er vorher auch noch so unpoetisch war. Dieß kann uns beweisen, daß der Gott der Liebe ein sehr guter Dichter ist, und überhaupt alle poetische Musenkunst in sich vereinigt. Denn was einer selbst nicht hat oder weiß, das kann er auch einem andern nicht geben, noch lehren.

Ferner ist die Bildung aller Thiere eine Folge eben der dichterischen Weisheit der Liebe, wonach alles Lebendige erzeugt wird, das kann Niemand leugnen.

Und was die übrigen Künste anbetrifft, wissen wir da nicht ebenfalls, daß nur diejenigen Künstler berühmt und glänzend geworden sind, deren Lehrer dieser Gott war; da hingegen andere in der Dunkelheit bleiben, die den Hauch der Liebe nicht erfahren? Das Bogenschießen, die Heilkunst und Weissagung hat Apollo, durch den Zug der Liebe geleitet, erfunden. Denn auch er ist ein Schüler dieses Gottes. Eben dadurch erfanden die Musen die Musik, Vulkan das Schmieden, Minerva die Weberey, und Jupiter die große Kunst, Götter und Menschen zu regieren.

Alle Schönheit dessen was die Götter veranstaltet haben, kommt daher blos von der Vermittelung der Liebe, die selbst der schönste Gott ist. Denn Häßlichkeit findet bey ihm im geringsten

nicht Statt. Vorhin aber, wie ich gleich anfangs gesagt habe, gingen, der gemeinen Erzählung nach, viele schreckliche Dinge unter den Göttern vor, weil damahls blos die unerbittliche Nothwendigkeit herrschte. So bald hingegen dieser Gott aufkam, fiengen Götter und Menschen an, das Schöne und Edle lieb zu gewinnen, und seitdem ging alles gut.

Dieses sind die Gründe, lieber Phädrus, warum ich glaube, daß die Liebe nicht nur selbst der beßte und schönste Gott ist, sondern auch macht, daß alle übrige Wesen zum Besitz dieser Güter gelangen. Mir fällt eben eine poetische Stelle bey, worin von diesem Gotte gesagt wird:

> Er macht friedlich die Menschen und heiter das Meer, besänftigt die Winde, schenkt Ruhe des Schlafs mit Sorgen verbunden.

Er macht uns frey von Rohheit und flößt uns den Geist der sanften Vertraulichkeit ein: ihm zu folge werden allerley Zusammenkünfte und Gesellschaften angestellt; er ist es, der unsere Feste und Chöre und Opfer regiert; er flößt uns Sanftheit ein, und verbannt sittenlose Wildheit; er schenkt gern Liebe und Eintracht und veranlaßt nie Feindschaften, ist milde und gütig, — der Weisen Bewunderung und der Götter Reitz; — die ihn nicht haben, sehnen sich nach ihm mit Eifer und Inbrunst, und die ihn haben, sind glücklich durch seinen Besitz: er ist Vater der köstlichen Freude, der sanften Zärtlichkeit, der Grazien, der Milde und inbrünstiger Triebe; er sucht das Gute und verabscheuet alles

Ungemach; er regiert uns bey Arbeit und in Gefahren, in Begierden und Worten; ist unser Helfer und Vorgänger und beßter Erretter: aller Götter und Menschen schönste Zier, der unvergleichlichste und vortrefflichste Führer: jeder, der die Kunst des schönen Gesangs versteht, muß ihn durch Loblieder erheben, wozu er Götter und Menschen begeistert durch seinen milden Hauch, der ihre Herzen rührt.

Dieß lieber Phädrus, war meine Lobrede auf den Gott der Liebe. Ihm selbst sey sie geweihet! So viel ich vermocht, habe ich Scherz und Ernst durch einander gewebt.

Apollod. So bald Agathon ausgeredet hatte, soll ihm die ganze Gesellschaft, wie mir Aristodem erzählte, den lautesten Beyfall zugejauchzt haben. Der vortreffliche Jüngling, sagte ein jeder, hat geredet, wie es dem Ruhme seiner selbst und der Würde des Gottes gemäß ist.

Hierauf wandte sich Sokrates zum Eurykimachus und sagte.

Sokr. Siehest du nun, Sohn des Äkumenus, daß ich große Ursach hatte, mich im voraus zu fürchten? War es nicht treffende Weissagung, was ich vorhin sagte, daß Agathon durch seine Rede uns alle in Erstaunen setzen würde, so daß ich allen Muth verlieren müßte?

Eurykimach. Deine Weissagung ist allerdings treffend, so weit sie die Schönheit der Agathonschen Rede angeht; aber nicht darin, daß du Ursach hättest, allen Muth zu verlieren.

Sokr. Wie sollte mir nicht aller Muth da-

hin sinken, beßter Mann? ja nicht blos mir, sondern einem jeden, der sich noch hören lassen wollte, nachdem uns Agathon einen solchen Reichthum rednerischer Schönheiten vor Augen gelegt hat? Freylich verdient nicht jeder Theil seines Vortrags gleiche Bewunderung. Aber der Ausgang seiner unvergleichlichen Rede muß jeden Zuhörer bis zur innigsten Bewunderung erschüttert haben, so reich und überfliessend ward er an Schönheiten der Worte und des Ausdrucks. Das Gefühl, daß ich nicht fähig seyn würde, ihm hierin auch nur in etwas nahe zu kommen, hat mich so sehr beschämt, daß ich wo möglich gern davon gegangen wäre. Die Rede des Gorgias erinnerte mich, daß wirklich bey mir einträfe, was dort Homer erzählt. Ich fürchtete nähmlich, Agathon möchte mir durch seine Rede gleichsam das Haupt eines Gorgias, jenes gewaltigen Redners, aufsetzen, und mich dadurch so stumm, wie einen Felsen, machen. Ich merkte wohl, daß ich lächerlich gehandelt hatte, sowohl durch mein Versprechen, mit euch dem Gotte der Liebe eine Lobrede zu halten, als auch durch das Geständniß, daß ich stark in Liebessachen wäre, da ich doch die eigentliche Art gar nicht gekannt habe, wie über jede Sache eine Lobrede gehalten werden muß.

Ich war nähmlich einfältig genug zu glauben, daß man über jeden Gegenstand, der gelobt werden soll, auch wahr reden; und aus dem vorhandnen Stoffe das Schicklichste auswählen und auf die anständigste Art vortragen müßte. Ich machte mir daher schon große Gedanken, als wenn ich

sehr gut reden würde, weil ich mir einbildete, die Natur einer Lobrede, sie betreffe was sie wolle, nach der Wahrheit zu kennen.

Nun aber sehe aus eurem Beyspiel, daß die Schönheit einer Lobrede auf nichts weniger als der Wahrheit beruhet; sondern darauf, daß man über den gewählten Gegenstand die erhabensten und schönsten Dinge hinter und neben einander sagt, sie mögen übrigens gegründet seyn oder nicht. Denn wenn sie auch falsch sind, so darf das hier doch nichts machen, weil unsere Absicht, wie ich sehe, nicht war, daß jeder von uns der Liebe in Wahrheit eine Lobrede hielte, sondern nur daß er einer Lobrede den beßten Schein, als wäre sie Lobrede, zu geben wüßte.

Daher kommt es auch, wie ich glaube, daß ihr alles mögliche auftreibt, was sich mit irgend einem Schein von der Liebe sagen läßt; daß ihr sie in ein so glänzend Licht stellt, und sie zum Urheber so großer Wohlthaten macht, damit sie nur, in den Augen der Unwissenden nähmlich, als der schönste und unvergleichlichste Gott erscheine. Denn die Verständigen werden gewiß anders denken. Eben hierin bestehet eurer Meynung nach die eigentliche Schönheit und Würde einer Lobrede.

Da ich indessen von dieser Art zu loben nicht den mindesten Begriff hatte, so verführte mich meine Unwissenheit, auch an meinem Theile mich dazu anheischig zu machen. Nun meine Zunge hat zwar versprochen, aber nicht mein Herz! Weg damit! Ich lobe auf diese Art nicht, könnte es auch nicht, in der That nicht!

Gefällt es euch indessen, daß ich auf meine

Art rede, nähmlich die Wahrheit, und nicht als Nebenbuhler eurer Lobreden, so bin ich bereit. Ich frage dich also, Phädrus, ob auch wohl eine solche Art zu reden hier Statt finden dürfte, die sich blos darauf einschränkt, das was wahr ist von der Liebe zu sagen, und die übrigens in Absicht des Ausdrucks und der Sprache blos der Natur und dem Zufalle folgt.

Phädrus. Es ist nicht nur mein Wille, Sokrates, sondern die ganze Gesellschaft verlangt, daß du auf keine andere Art redest, als die dir die beßte scheint.

Sokr. Nun so wirst du mir erlauben, Phädrus, daß ich dem Agathon zuerst einige Fragen vorlege; um mit Hülfe einer zuvor noch einige Puncte näher aufzuklären, ehe ich weiter gehe.

Phädr. Das erlaube ich dir gern! Frage also nur.

Apollod. Hierauf fing nun Sokrates folgender massen an.

Sokr. Der anfängliche Gang deiner Rede, lieber Agathon, gefiel mir sehr. Du sagtest nähmlich, du müßtest zuerst zeigen, was die Liebe an sich selbst sey, und alsdann von ihren Wirkungen reden. Dieser Anfang gefiel mir überaus. Da du nun deine Lobrede auf die Liebe übrigens sehr schön und glänzend ausgeführt hast, besonders was die Liebe an sich ist; so sage mir auch, ob die Liebe ihrer eigentlichen Natur nach Liebe von von Etwas (irgend eines Gegenstandes) ist, oder nicht? Ich frage nicht, ob sie Liebe irgend einer Mutter oder eines Vaters ist: denn wer wollte so

lächerlich fragen, ob die Liebe Liebe eines Vaters oder einer Mutter ist? Vielmehr mache dir den Sinn meiner Frage durch eben dies Beyspiel von Vater und Mutter deutlich. Wenn ich dich nähmlich so fragte: so bald einer Vater ist, ist er denn Vater von Etwas oder von Nichts? so würdest du mir, wenn du anders Vernunft brauchen wolltest, antworten: wenn einer Vater ist, so ist er Vater von einem Sohn oder von einer Tochter. Nicht wahr?

Agath. Allerdings!

Sokr. Auch so die Mutter?

Agath. Ebenfalls!

Sokr. Nun noch ein wenig weiter, damit du um so besser einsiehest, was ich eigentlich mit meiner Frage sagen will. Z. B. Ich fragte dich: ein Bruder, ist der das was er ist, nähmlich Bruder, von Etwas oder von Nichts?

Agath. Freylich von etwas, würd' ich antworten.

Sokr. Also von einem Bruder oder einer Schwester.

Agath. Ja!

Sokr. Eben so antworte mir auch in Betracht der Liebe. Ist diese — Liebe von Etwas oder von Nichts?

Agath. Allerdings von Etwas!

Sokr. Ich bitte dieß wohl in Gedanken zu behalten, Agathon, nähmlich die Erinnerung wovon *) — Jetzt aber sage mir nur so viel: Ist die

*) D. i. Du hast oben in deiner Rede gewisse Dinge

die Liebe begierig nach dem, wovon sie Liebe ist, oder nicht?

Agath. Sehr begierig!

Sokr. Fühlt sie beym wirklichen Besitz desjenigen, wonach sie begierig ist und welches sie liebt, diese Begierde und Liebe; oder nicht beym wirklichen Besitz?

Agath. Wahrscheinlich nach, nicht beym wirklichen Besitz.

Sokr. Siehe doch, ob es nicht blos wahrscheinlich, sondern vielmehr nothwendig ist, daß jedes Begehrende nur dasjenige begehrt, dessen es bedarf, hingegen nicht begehrt, wenn kein Bedürfniß da ist? Mir scheint dies unumgänglich nothwendig, Agathon. Und wie dir?

Agath. Auch mir nothwendig!

Sokr. Schön! Könnte ein Großer nun wohl Verlangen haben groß zu seyn, ein Starker stark!

Agath. Unmöglich nach dem vorigen. — Denn er bedarf dessen nicht mehr, was er schon hat und ist.

Sokr. Vollkommen richtig! Denn trüge ein Starker Verlangen stark zu seyn, ein Schneller schnell; ein Gesunder gesund; so könnte man auf

genannt, die der Gegenstand der Liebe seyn sollen. Diese Gegenstände bitte ich wohl in Gedanken zu behalten, damit du sie mir nochmahls nennen kannst. Vorerst aber brauchen wir sie noch nicht, sondern ich frage nur überhaupt, ob die Liebe nicht Liebe von irgend Etwas ist, d. i. einen gewissen Gegenstand hat?

die Weise glauben, daß auch in allen übrigen Fällen diejenigen, die das und das schon sind oder haben, doch noch begierig wären nach dem, was sie schon haben. Und ich führe diese Beyspiele eben deswegen an, damit wir uns nicht täuschen. Denn wenn du nachdenken willst, Agathon, so wirst du finden, daß ein jeder, der etwas hat, nicht anders kann, als daß er es hat, er mag es zu haben verlangen oder nicht. Und wie könnte einer erst noch begierig seyn nach dem, was er einmahl schon hat? Dagegen, wenn jemand sagte, ich Gesunder wünsche gesund zu seyn, ich Reicher — reich zu seyn, und trage Verlangen nach dem, was ich habe: so würden wir ihm antworten: Du, guter Freund, besitzest zwar schon Reichthum, Gesundheit und Stärke, wünschest aber eben diese Dinge auch in Zukunft zu besitzen: denn gegenwärtig hast du sie schon, du magst sie nun wünschen oder nicht wünschen. Allein wenn du sagst, ich trage Verlangen nach dem was ich schon besitze, so willst du damit wohl nichts anders sagen, als ich wünsche, daß das, was gegenwärtig in meinem Besitz ist, auch künftig in meinem Besitz sey. Was meinst du, Agathon, würde dieser Mensch uns Recht geben, oder nicht?

Agath. Ohne Zweifel, Recht!

Sokr. Dieß heißt daher so viel: ein Mensch liebt, was er noch nicht hat und was ihm noch fern ist: und wenn er etwas wünscht, was er schon hat, so will er nur, daß eben dieses auch künftig in seinem Besitz sey und ihm erhalten werde.

Agath. Allerdings!

Sokr. Dieser und jeder andere, der Begierde wonach hat, begehrt also blos dasjenige, was er noch nicht im Besitz hat, und was ihm noch fern ist: seine Begierde und Liebe beziehet sich nur auf solche Dinge, die er noch nicht hat, oder auf etwas, das bey ihm selbst nicht ist, und dessen er doch bedarf.

Agath. Ohne Zweifel!

Sokr. Laß uns das Bisherige einmahl kurz wiederhohlen. Die Liebe ist, wie wir anerkannt haben, zuerst Liebe von gewissen Dingen; und zweytens solcher Dinge, deren sie sich bedürftig fühlt.

Agath. Völlig so!

Sokr. Nun erinnere dich auch, was für Dinge du in deiner Rede als Gegenstände der Liebe angegeben hast. Ich kann dich wieder darauf bringen. Du redetest, wenn ich nicht irre, etwa so. Alles Schöne in den Werken der Götter, sagtest du, sey eine Folge ihrer Liebe zum Schönen und Edlen: denn mit dem Häßlichen und Schändlichen habe die Liebe nichts gemein. War es dieß nicht ohngefähr, was du sagtest?

Agath. Das war es freylich!

Sokr. Und ich muß sagen, lieber Freund, du schlossest ganz natürlich. Denn wenn es hiemit wirklich so ist, so kann die Liebe auch nur Liebe der Schönheit und nicht der Häßlichkeit seyn.

Agath. In der That.

Sokr. Ferner erkannten wir, daß sie nur das liebe, dessen sie bedürftig ist und doch nicht hat.

Agath. Allerdings!

Sokr. Schönheit — ist also das, was die Liebe bedarf und was sie nicht hat.

Agath. Dagegen läßt sich wohl nichts sagen.

Sokr. Wie nun? Nennst du das, was Schönheit bedarf, und Schönheit noch auf keine Art, demohngeachtet schön *)?

Agath. Das nicht!

Sokr. Behauptest aber doch noch immer, daß die Liebe schön sey, wenn gleich das Vorige richtig ist?

Agath. Es scheint wohl, Sokrates, daß ich nicht recht verstanden habe, was ich damahls sagte.

Sokr. Und doch hast du ganz schön geredet,

*) Sokrates sophistisirt hier ein wenig, blos um den Enthusiasmus des Lobredners der Liebe ein wenig nieder zu schlagen. Agathon hatte von der Liebe als einer wirklichen Gottheit geredet, und ihr deswegen die Attribute der Schönheit u. s. w. gegeben. Dagegen wendet Sokrates die Rede so, daß die Liebe bloß eine Neigung im Menschen erscheint, und zwar als eine solche, die ohne den wirklichen Besitz ihres Gegenstandes dürftig ist. Der dialogische Paralogismus bestehet also darin, daß die Natur des Gegenstandes mit der Natur der Neigung selbst verwechselt wird. Schöne Neigungen beziehen sich allzeit auf schöne Gegenstände: aber ihre Natur selbst wird dadurch nicht verändert, wenn sie des Gegenstandes entbehren müssen. Ist die Liebe als Neigung schön, so wird sie es nicht erst durch Erreichung ihres Gegenstandes. Die Ehrbegierde ist und bleibt was sie ist, ohne Rücksicht auf die Erlangung oder Nichterlangung dessen, wonach sie strebt.

lieber Agathon. Aber beantworte mir nur noch ein Paar Fragen.

Scheint es dir nicht, daß das Gute auch schön ist?

Agath. Ja!

Sokr. Wenn nun die Liebe des Schönen bedarf, das Gute aber schön ist, so bedürfte die Liebe ja auch des Guten.

Agath. Es wäre mir nicht möglich, Sokrates, dir zu widersprechen. Es sey also, wie du sagst.

Sokr. Mir zu wiedersprechen, geliebter Agathon, möchte dir ganz leicht seyn; ohnmöglich aber der Wahrheit. Doch nun sollst du entlassen seyn!

Dagegen will ich nun etwas vortragen, was ich einst von einer gewissen Prophetin, der Diotima, über die Liebe gehört habe. Diese war nicht nur hierin, sondern auch in vielen andern Dingen weise. Als die Athenienser einst, zehn Jahre vor der Pest, die Götter durch feyerliche Opfer zu versöhnen suchten, so war sie es, welche durch ihre Vermittelung bey den Göttern machte, daß jene mit der Seuche vorerst verschont blieben. Auch ich bin von ihr in Liebessachen unterrichtet. Ich will also den Versuch machen, euch dasjenige zu wiederhohlen, was ich einst aus ihrem Munde gehört habe. Hiebey werde ich Rücksicht nehmen auf das, was mir Agathon eingeräumt hat, und, so gut ich kann, blos aus mir selbst reden. Zuerst aber werde ich, wie du selbst im Anfange deiner Rede erklärtest, Agathon, von der eigentlichen Na-

tur und Beschaffenheit der Liebe reden, und alsdann ihre Wirkungen beschreiben. Hiebey glaube ich am leichtesten und schicklichsten so zu fahren, wenn ich denselben Gang nehme, den jene fremde, meine Lehrerin, einst mit mir nahm. Ich that ihr fast ähnliche Erklärungen, als Agathon kurz vorhin mir gethan hat. Groß, sagt' ich nähmlich, ist der Gott der Liebe, und sein Gegenstand das Schöne und Edle; sie überwieß mich aber vom Gegentheil durch eben die Gründe, die ich unserm Agathon wieder vorgehalten habe: daß nähmlich die Liebe nicht schön sey, wie ich behauptete, und auch nicht gut.

Wie kann ich das glauben, Diotima? sagte ich. Ist denn die Liebe häßlich und böse?

Diot. Rede gewissenhaft, Sokrates! Meinst du denn, das alles, was nicht schön ist, nothwendig häßlich seyn muß?

Sokr. Allerdings meinte ich das.

Diot. So mußtest du ja auch glauben, daß jeder der nicht weise ist, unwissend sey. Du weißt also nicht, das zwischen Weisheit und Unwissenheit noch ein gewisses Mittel ist?

Sokr. Welches denn?

Diot. Du solltest ja wissen, daß richtig meinen, ohne den Grund dieser richtigen Meinung angeben zu können, dieses Mitrel sey, welches eben so wenig Wissenschaft ist, (denn wie könnte einer Wissenschaft von etwas haben, wovon er den Grund nicht einsiehet?) als Unwissenheit. Denn eigentliche Unwissenheit findet auch nicht Staat, wo wirkliche Theilnehmung an Wahren ist. Die richti-

ge Meynung ist daher ein gewisses Mittel zwischen Einsicht und Unwissenheit.

Sokr. Du hast Recht!

Diot. So folgere denn auch nicht, daß das, was nicht schön ist, deswegen häßlich sey, oder böse, was nicht gut ist. Eben so ist es mit der Liebe. Denn ob du gleich eingestehest, daß sie weder eigentlich gut noch schön sey, so darfst du darum noch nicht glauben, daß sie häßlich und böse seyn müsse; sondern vielmehr, daß sie zwischen beyden das Mittel halte.

Sokr. Indessen behaupten doch alle, daß die Liebe ein großer Gott sey.

Diot. Wer sind diese alle? Die von der Sache Einsicht haben, oder die Unwissenden?

Sokr. Alle ohne Unterschied!

Diot. Ich muß lachen. Wie wär' es möglich, Sokrates, daß auch die behaupten könnten, die Liebe sey ein großer Gott, welche nicht einmahl zugeben, daß sie überhaupt ein Gott sey?

Sokr. Wer sind diese?

Diot. Du selbst bist einer davon, und ich bin die zweyte.

Sokr. Wie meinst du das?

Diot. Das sollst du bald hören. Sage mir, hältst du nicht alle Götter für selig und schön? oder möchtest du wohl behaupten, daß irgend ein Gott weder schön noch selig sey?

Sokr. In Ewigkeit nicht!

Diot. Und verstehest du unter Glückseligen nicht solche, die das Gute und Schöne besitzen?

Sokr. Freylich!

Diot. Daß nun die Liebe bloß aus Bedürfniß nach dem Guten und Schönen begierig ist, weil sie dasselbe nicht hat, und es doch bedarf, hast du schon eingestanden.

Sokr. Das hab' ich.

Diot. Wie könnte sie also ein Gott seyn, wenn sie des Schönen und Guten nicht theilhaftig ist?

Sokr. Auf keine Weise, wie es scheint.

Diot. Siehest du nun, daß du selbst die Liebe für keinen Gott hältst?

Sokr. Aber was soll man denn sagen? Daß die Liebe sterblich ist?

Diot. Nichts weniger!

Sokr. Nun was denn?

Diot. Eben das, was wir vorhin von ihr sagten. Sie ist ein Mittel zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen.

Sokr. Und wie nennt man das, weise Diotima?

Diot. Dämon, Sokrates. Die Liebe ist ein großer Dämon. Denn alles Dämonische ist das Mittel zwischen dem Göttlichen und Sterblichen.

Sokr. Und was ist die Verrichtung dieses Dämons?

Diot. Er ist ein Ausleger und Unterhändler zwischen Göttern und Menschen, indem er das Menschliche den Göttern, und das Göttliche den Menschen überbringt, die Gebethe und Opfer dieser an jene, und die Befehle und Antworten jener an diese. Und indem er die Mitte zwischen beyden hält, füllt er die Lücke zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen aus, so daß das ganze Weltall

durch dieses Band in und mit sich selbst genau zusammen hängt. Durch seinen Kanal gehet die ganze Weissagungskunst, die geheime Wissenschaft der Priester, insbesondere der Versöhner durch Opfer, der Beschwörer, Wahrsager und der ganzen goethischen Magie. Gott selbst kann sich keinem Menschen mittheilen, sondern die ganze Gemeinschaft, Mittheilung und Offenbarung der Götter an die Menschen, sowohl im Zustande des Wachens als des Schlafs, geschiehet vermittelst dieses Dämons.

Welcher Mensch nun in diesen Sachen weise und erfahren ist, heißt dämonisch, d. i. er hat die Wissenschaft des Uiberirdischen; wer hingegen nur in andern Künsten und Gewerben Einsicht und Geschicklichkeit hat, ist ein Handarbeiter, oder ein mechanischer Werkmeister.

Von diesen Dämonen gibt es eine große Zahl, und mancherley Arten. Einer von ihnen ist nun auch Amor oder die Liebe.

Sokr. Wen hat er aber zum Vater oder zur Mutter?

Diot. Das läßt sich nicht so geschwind sagen: doch sollst du es hören.

Als Venus geboren war, hielten die Götter insgesammt ein Mahl, worunter sich auch Porus fand, (der Gott des reichlichen Zuflusses an allen Dingen), Sohn der Metis (Wohlbedacht, Klugheit in Anschlägen). Wie nun die Götter abgespeist hatten, kam die Armuth vor die Pforten des himmlischen Pallastes, um eine Mahlzeit zu bitten, weil sie wußte, daß heute Wohlleben bey den Göttern war. Indessen ging Porus, vom Nektar

ganz berauscht — denn Wein gab es damahls noch nicht, — heraus in Jupiters Garten, um frische Luft zu schöpfen, legte sich in seiner Trunkenheit nieder und schlief ein. Die Armuth aber wünschte, ihrer Dürftigkeit wegen, nichts mehr, als einen Sohn vom Porus zu erhalten: sie machte sich also listig an ihn, legte sich bey ihm, und wurde von ihm mit dem Amor schwanger, den sie nachmahls gebahr. Weil dieser also sein Daseyn jenem Götterschmause am Geburtsfeste der Venus zu danken hat, so ist er deswegen ein beständiger Begleiter und Leibdiener der Venus, und zugleich ein natürlicher Liebhaber sowohl des Schönen als der Venus, die auch schön ist.

Weil nun Amor ein Sohn des Porus und der Armuth ist, so mußte ihm daher auch folgendes Schicksal zu Theil werden.

Zuerst ist er allezeit arm und nichts weniger als zärtlich, weich und schön, wie man gemeiniglich glaubt; sondern vielmehr hart und rauh, schmutzig, ohne Schuhe, ohne Behausung; muß immer an der Erde liegen ohne Decke, und unter freyem Himmel vor den Thüren oder auf den Straßen schlafen, so daß er hierin ganz die Natur seiner Mutter an sich trägt, und von Armseligkeit sich nie losreißen kann.

Er gleicht aber auch seinem Vater darin, daß er allen Tugendhaften und Schönen nachstellt, kühn, verwegen und mannfest ist; ein gewaltiger Jäger, der immer neue Ränke einfädelt; lüstern nach Klugheit und Verschlagenheit, und äußerst gewandt; philosophirt sein ganzes Leben hindurch;

ist ein starker Bezauberer, Giftmischer und Sophist. —

Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich: sondern er blühet bald an einem Tage auf, und hat Lebens die Fülle, wenn ihm alles reichlich zufließt; bald aber stirbt er ab; und ehe man sichs versieht, lebt er wieder von neuen, vermöge der Natur seines Vaters. Was ihm aber zufließt, gehet ihm immer wieder unter den Händen weg, so wie es kommt. Daher ist Amor nie arm und nie reich.

Zwischen Weisheit und Unwissenheit hält er ebenfalls das Mittel. Und zwar aus folgendem Grunde.

Keiner von den Göttern strebt nach Weisheit, oder begehrt weise zu werden. Denn er ist es schon. Ja man kann überhaupt sagen, daß einer der wirklich weise ist, die Weisheit nicht mehr sucht. Eben so wenig gehen ganz Unwissende der Weisheit nach, oder sind begierig weise zu werden. Denn das ist eben das Aergste bey der Unwissenheit, daß einer, der damit behaftet ist, weder schön noch tugendhaft noch verständig zu seyn braucht, und sich doch einbildet, er sey mit allen diesen Vorzügen reichlich versehen. Wer daher nicht glaubt, daß er etwas nöthig habe, der trägt auch kein Verlangen nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Sokr. Wer sind denn diejenigen, Diotima, die sich eigentlich der Weisheit befleißigen, wenn dieses weder von Weisen noch Unwissenden gesagt werden kann?

Diot. Die Frage kann ja ein Kind beantworten. Wie können es andere seyn, als die zwischen beyden das Mittel halten? Von der Art ist auch Amor. Die Weisheit hat nichts als das Schönste und Edelste zum Gegenstande: die Liebe hingegen ist Liebe in Absicht auf das Schöne; daher muß die Liebe nothwendig auch philosophisch, d. h. eine Liebhaberin der Weisheit seyn. Ein Liebhaber der Weisheit stehet nun zwischen einem Weisen und Unweisen gerade in der Mitte.

Daß nun Amor diese und keine andere Natur hat, davon liegt ebenfalls der Grund in seiner Geburt. Denn er hat einen eben so weisen als wohlhabenden Vater; seine Mutter hingegen ist eben nicht weise und dabey arm. Dieses, lieber Sokrates, ist die wahre Natur dieses Dämons.

Daß du dir hingegen die Liebe ganz anders vorgestellt hast, nehme ich dir gar nicht übel. Du dachtest nähmlich (so schließe ich aus deinen Reden), Amor sey ein Geliebter, und nicht ein Liebender: darum schien er deiner Einbildung wunderschön, wie ich glaube. Denn das Liebenswürdige an sich ist in der That schön, zärtlich sanft, tadellos und höchst selig: das Liebende hingegen ist von keiner andern Natur, als die ich bisher beschrieben habe.

Sokr. Nun gut! liebe Freundinn. Was du sagst, gefällt mir sehr.

Wenn indessen die Liebe so und nicht anders ist, wozu nützt sie denn den Menschen?

Diot. Dieß werde ich dir in der Folge zu zeigen suchen, Sokrates. Uibrigens bleibt es da-

bey, die Liebe ist ihrer Natur und Geburt nach, wie ich sie beschrieben habe.

Nun hat sie, wie du sagst, das Schöne zum Gegenstande, oder sie ist Liebe des Schönen. Gesetzt aber, jemand fragte uns, warum und in wiefern, Sokrates und Diotima, ist sie Liebe des Schönen? oder deutlicher: was sucht einer, der das Schöne liebt?

Sokr. Daß es ihm zu Theil werde.

Diot. Diese Antwort veranlaßt wieder folgende Frage: was ist einer alsdann, wenn ihm das Schöne zu Theil geworden ist?

Sokr. Ich wüßte nicht gleich, was ich hierauf antworten sollte.

Diot. Nun gesetzt, einer vertauschte die Ausdrücke, indem er statt des Schönen das Gute setzte, und fragte — sage mir, Sokrates, wer das Gute liebt; was sucht der?

Sokr. Daß es ihm zu Theil werde.

Diot. Und was ist derjenige alsdenn, wenn ihm das Gute zu Theil geworden ist?

Sokr. Hierauf ist die Antwort leichter: er ist glücklich.

Diot. Durch den Besitz des Guten sind nähmlich die Glücklichen glücklich. Und nun bedarf es weiter keiner Frage, warum derjenige glücklich seyn will, der es will; sondern Frage und Antwort hat hier ein Ende.

Sokr. Du hast Recht.

Diot. Glaubst du nun, daß dieser Wunsch und diese Liebe des Guten allen Menschen gemein sey, so daß alle ohne Unterschied wünschen, be-

ständig im Besitz des Guten zu seyn? oder was meinst du?

Sokr. Nicht anders, als daß alle Menschen diesen Wunsch gemein haben.

Diot. Aber warum behaupten wir denn nicht, Sokrates, daß alle Menschen lieben, wenn sie doch alle dasselbe und zu allen Zeiten lieben? Warum sagen wir, daß nur einige lieben, und andere nicht?

Sokr. Das wundert mich selbst.

Diot. Daß laß dich nicht wundern. Wir sondern von dem, was überhaupt Liebe heißt, eine einzelne Art ab, und geben dieser den Nahmen des Ganzen, indem wir sie in Liebe im engern Verstande nennen. Zu den übrigen Arten hingegen brauchen wir andere Nahmen.

Sokr. Gib mir ein Beyspiel.

Diot. Du weist doch, daß Hervorbringung oder schöpferische Dichtung (ποιησις) ein allgemeiner Nahme ist. Denn Hervorbringung heißt überhaupt so viel, als machen, daß etwas wird, was noch nicht war. Daher sind sämmtliche Kunstarbeiten Hervorbringungen, oder dichterische Schöpfungen, so wie alle Meister, die dergleichen Kunstwerke hervor bringen, Dichter genannt werden könnten.

Sokr. Das ist wahr.

Diot. Nun aber weißt du auch, daß nicht alle Künstler Dichter genannt werden, sondern andere Nahmen führen. Hingegen sondert man aus dem, was im Allgemeinen Hervorbringung, Schöpfung, Dichtung heißt, eine einzelne Art ab, der

man mit Ausschließung aller übrigen diesen Nahmen des Ganzen gibt; nähmlich bloß die Kunst der musikalischen und poetischen Hervorbringung wird eigentlich Dichtung oder Poesie genannt, so wie bloß diejenigen, denen diese Art von Hervorbringung eigen ist, Dichter genannt werden.

Sokr. Du hast Recht!

Diot. Eben so ist es nun auch mit der Liebe. Der allgemeine Begriff schließt alles in sich, was überhaupt Begierde nach Gut und Glückseligkeit heißt. Und diese Liebe im Allgemeinen findet sich bey jedem Menschen sehr stark und verführerisch. Aber sie hat sehr verschiedene Richtungen. Bey einigen ist sie Gewinnsucht, bey andern Hang zu gymnastischen Uibungen und Fertigkeiten, und wieder bey andern strebt sie nach Philosophie. Von allen diesen sagt man nun nicht, daß sie lieben, und nennt sie selbst nicht Liebhaber. Dagegen gibt es eine ganz besondere und einzelne Neigung oder Leidenschaft bey gewissen Menschen, wofür man den Nahmen Liebe und Lieben gebraucht, und diejenigen Liebhaber nennt, die dieser Leidenschaft nachhängen.

Sokr. Du scheinst wahr zu reden.

Diot. Nun sagt man zwar, daß eigentlich diejenigen lieben, die ihre zweyte Hälfte suchen. Allein ich glaube, lieber Freund, daß die Liebe weder eine Hälfte noch ein Ganzes sucht, wenn der gesuchte Gegenstand an sich kein Gut ist oder scheint. Denn man siehet ja, daß die Menschen sogar ihre eigenen Glieder nicht schlechthin lieben, sondern sich Füße und Hände abnehmen lassen, so

bald sie ihnen gefährlich scheinen. Niemand ist also in das was ihm selbst angehört so schlechthin verliebt, wenn er nicht etwa das Gute sein Eigenthum und einen Theil von sich nennen will, das Schädliche hingegen fremd, das ihm nicht angehet. Denn die Menschen lieben nur das Gute. Meinst du das nicht?

Sokr. Allerdings!

Diot. Kann man also schlechthin sagen, daß die Menschen nur das Gute lieben?

Sokr. Ja!

Diot. Aber mit dem Zusatz, daß sie das Gute auch selbst zu haben wünschen?

Sokr. Freylich mit diesem Zusatz!

Diot. Und zwar, daß sie das Gute nicht nur selbst zu besitzen, sondern auch allezeit zu besitzen wünschen?

Sokr. Auch dieser Zusatz muß noch gemacht werden.

Diot. Liebe wäre also überhaupt so viel als der Wunsch nach dem beständigen Besitz des Guten.

Sokr. Vollkommen wahr!

Diot. Wenn nun die allgemeine und unveränderliche Natur der Liebe hierin bestehet, worin bestehet denn die eigentliche Art und die besondere Thätigkeit derer, die der Liebe nachgehen? Welches Bestreben und welche Gemüthsfassung nennt man eigentlich Liebe? Was liegt hier überhaupt zum Grunde? Kannst du mir das sagen?

Sokr. O wenn ich das sagen könnte, Diotima, so hätte ich weniger Ursache, deine Weis-

heit zu bewundern, und deinen Unterricht zu suchen! Aber eben darum, weil ich das nicht weiß, und es von dir lernen möchte, komme ich zu dir. Sonst würde ich das nicht.

Diot. Nun, so will ich es dir sagen. Es ist nichts anders als die Geburt im Schönen, es sey in Absicht des Körpers oder der Seele.

Sokr. Wer das verstehen will, muß weissagen können: ich begreife nichts davon.

Diot. Du sollst es deutlicher hören. Bey allen Menschen, Sokrates, findet Empfängniß und Schwangerschaft Statt, entweder dem Körper oder der Seele nach. Sobald unsere Natur ein gewisses Alter erreicht hat, will sie gebähren. Was sie aber dazu begeistern soll, darf nichts Häßliches, sondern es muß etwas Schönes seyn. Die Verbindung des Mannes und des Weibes hat Erzeugung zur Folge. Diese Sache hat etwas Göttliches. Empfängniß und Geburt ist selbst bey sterblichen Wesen etwas unsterbliches — eine Sache die ohne Harmonie schlechterdings unmöglich ist. Unharmonisch aber ist das Häßliche in Beziehung auf alles, was göttlich ist, das Schöne hingegen harmonisch. Die Parce und Lucina, als Göttinnen einer glücklichen und schönen Geburt, sind selbst diese Schönheit. Wenn daher einer Schwangeren etwas Schönes vorkommt, so wird sie heiter, und Fröhlichkeit ergießt sich in ihr Herz, so, daß sie vor wallender Freude ihre Geburt wohl früher zur Welt bringt, als sie sollte. Fällt ihr aber etwas Häßliches auf, so wird sie trübsinnig und traurig, sie wird benauet, fährt vor Schrecken zurück, kann nicht zu

gehöriger Zeit gebehren, sondern muß ihre Frucht mit Angst über die Zeit bey sich tragen. Alles Schwangere daher, das seiner Bürde gern los seyn möchte, wenn sie anfängt lästig zu werden, hängt sich gern an das Schöne, weil ihm dadurch die Geburtsschmerzen sehr erleichtert werden.

Denn, Sokrates, die Liebe hat nicht das Schöne zum Gegenstande, wie du sagst, sondern —

Sokr. Wie denn?

Diot. Die Zeugung und Geburt im Schönen.

Sokr. Sollte das?

Diot. Allerdings?

Sokr. Und warum die Zeugung und Geburt?

Diot. Weil sie etwas Immergebornes und Unsterbliches ist, wie die Geburt beym Sterblichen. Denn daß mit der Liebe des Guten auch die Begierde nach Unsterblichkeit, und zwar nothwendig, verbunden ist, folgt aus der vorigen Erklärung, wo nach Liebe so viel war, als Wunsch nach dem eigenen Besitz des Guten auf immer. Daraus folgt also, daß die Liebe auch ein Verlangen nach Unsterblichkeit sey.

Sokr. Dieß alles lehrte mich Diotima, als ich ihren Unterricht über die Liebe genoß. Einst fragte sie mich auch:

Diot. Sokrates! Was hältst du für die Ursache von dieser Liebe und Begierde? Du siehest doch, wie sonderbar sich alle Thiere gebehrden, befiederte und unbefiederte, wenn sie den Trieb der Zeugung befriedigen wollen, durch welche krampfhafte Verzuckungen sie die Liebe zu erkennen geben. Ihr Trieb, sich zu vermischen, ist eben so

stark, als nachmahls ihre Vorsorge für die Erhaltung ihrer Jungen. Auch die schwächsten nehmen es mit den stärksten auf, wenn es darauf ankommt, für ihre Jungen zu streiten: sie lassen ihr Leben dafür, und hungern lieber selbst eine Zeitlang, um nur ihren Jungen Nahrung zuzutragen: kurz, sie thun alles dafür.

Die Menschen, möchte jemand sagen, thun dieses aus Vernunft. Allein wodurch wird in den Thieren eine so unüberwindlich starke Liebe erzeugt? Kannst du mir das sagen?

Sokr. Das weiß ich nicht.

Diot. Bildest du dir denn ein, in Liebessachen je Meister zu werden, wenn du dieß nicht weißt?

Sokr. Weise Diotima! ich habe dir ja schon gesagt, daß ich eben deßwegen zu dir komme, weil ich weiß, daß ich Lehrer nöthig habe. Erkläre mir also die Ursache sowohl dieser als der übrigen Erscheinungen in der Liebe.

Diot. Diese Ursache muß dir ganz begreiflich seyn, wenn du anders glaubst, daß der natürliche Gegenstand der Liebe kein anderer ist, als den wir schon einige Mahl dafür angenommen haben. Denn hienach sucht die sterbliche Natur, so viel sie nur kann, eben das zu werden, was jene ist, nähmlich zu einer immerwährenden Unsterblichkeit zu gelangen. Diesen Zweck kann sie aber blos durch Erzeugung und Geburt erreichen, weil dadurch immer wieder etwas Neues an die Stelle des Alten kommt und so fort. — Man sagt sogar von jedem einzelnen Thiere, daß es lebe, und von klein auf bis ins Alter immer dasselbe sey, ob es

gleich im eigentlichen Verstande nicht durch alle Zeiten dasselbe bleibt, indem es durch den Abgang alter und Zufluß neuer Theile gleichsam beständig verjüngt wird: es leidet Veränderungen an Haar, Fleisch, Knochen, Blut und am ganzen Körper. Ja nicht blos am Körper, sondern selbst an der Seele — Manieren, Sitten, Vorstellungen, Begierden, Lüste, Furchtsamkeiten; alle Regsamkeiten und Leidenschaften der Seele sind in demselben Wesen nie unveränderlich dasselbe; sondern einiges kommt neu zum Vorschein, und anderes verschwindet. Ja was noch viel seltsamer ist: — selbst die Wissenschaften sind von der Art, daß einige in der Seele neu aufkommen, andere wiederum verloren gehen, so, daß unsere Seelen in Absicht auf Wissenschaften, nie in demselben Zustande bleiben, sondern dieser beständigen Wandelbarkeit so gar in jeder einzelnen der Wissenschaften unterworfen sind.

Denn was man Nachdenken oder Aussinnen nennt, zeugt gleichsam von abgeschiedner Wissenschaft. Jedes Vergessen ist ein Abgang von Wissenschaft. Das Nachsinnen aber erinnert uns wieder von neuem an die verloren gegangene Einsicht, tritt an die Stelle der abgegangenen, und erhält dadurch das fortgehende Bewußtseyn, der Wissenschaft. Daher kommt es, daß uns dieselbe immer dieselbe scheint.

Auf eben die Art ist es nun auch mit allem Sterblichen: nicht als wenn es durchgängig immer dasselbe und unveränderlich bliebe, welches blos dem Göttlichen eigen ist: sondern weil das

Abgehende und Altgewordene immerfort etwas Neues, dem bisherigen Aehnliches, an seiner Stelle zurückläßt.

Diese bewundernswerthe Einrichtung, Sokrates, macht, daß selbst das Sterbliche, sey es Körper oder was es wolle, der Unsterblichkeit theilhaftig wird. Das Unsterbliche oder Göttliche hingegen hat diese Eigenschaft nach einem ganz andern Verhältniß.

Du darfst dich also nicht wundern, daß jedes Wesen von Natur angetrieben wird, sich seines Sprößlings über alles anzunehmen. Diese ganze Betriebsamkeit und Liebe zielt bloß auf unsterbliche Fortdauer ab.

Sokr. Diese Rede setzte mich sehr in Verwunderung. Allerweiseste Diotima, sagte ich daher, sollte es hiemit wirklich so seyn?

Sie antwortete mir mit einem Ton der Zuversicht, der nur den vollkommnen Sophisten eigen zu seyn pflegt.

Diot. Das kannst du fest glauben, Sokrates (sagte sie). Wenn du nur auf die Wirkungen der menschlichen Ehrsucht Acht geben willst, so wirst du die Richtigkeit meiner Gründe einsehen: oder du hättest Ursache, dich über deine tiefe Unwissenheit in den Dingen, wovon ich rede, zu wundern. Etwas Aufmerksamkeit wird dich lehren, daß die Menschen einen außerordentlichen Hang haben, sich einen Nahmen zu machen und einen unsterblichen Ruhm bey der Nachwelt zu erlangen. Um diesen Zweck zu erreichen, thun sie mehr, als sie für ihre Kinder thun würden; sie scheuen die größten Ge-

fahren nicht, wagen Geld und Gut daran, lassen sich alle Mühseligkeiten und Beschwerden, ja selbst den Tod, gefallen.

Was meinst du, würde wohl Alkeste für den Admet gestorben seyn? würde Achill sich für den Patroklus aufgeopfert, oder euer Kodrus für seine Söhne den Tod gelitten haben, um diesen das Reich zu retten, wenn sie nicht zum voraus überzeugt gewesen wären, daß der Ruhm ihrer Heldentugend bey der Nachwelt unsterblich seyn würde, wie er es bey uns wirklich ist? In Ewigkeit nicht! Vielmehr kann man, wie ich glaube, es als ausgemacht ansehen, daß alle große Thaten aller Menschen nichts anders zum Zweck haben, als ihre Tugend unsterblich zu machen, und sich bey der Nachwelt in einen ruhmvollen Glanz zu setzen. Und dieß gilt von den Menschen um so mehr, je vortrefflicher sie sind. Denn sie lieben das Unsterbliche.

Diejenigen nun, deren Körper fruchtbar sind, neigen sich hauptsächlich zu den Weibern und zeigen darin ihre Liebe; sie glauben durch Kinderzeugen für ihre Unsterblichkeit, ihren Nahmen und Glückseligkeit bey der Nachwelt genug gesorgt zu haben.

Andere haben ihre Fruchtbarkeit mehr in der Seele. Denn es gibt auch solche, deren Seelen viel fruchtbarer sind und leichter empfangen, als ihre Körper; was sie aber empfangen, sind solche Früchten, die sich für Seelen schicken und womit Seelen schwanger gehen können. Und was schickt sich für Seelen? — Weisheit und Tugend überhaupt.

Diese erzeugen alle Dichter, und diejenigen Geister, welche man die erfinderischen nennt.

Die allerwichtigste und schönste Weisheit ist nun eben diejenige, wonach Staats- und Familienangelegenheiten regiert werden: und diese nennt man Mäßigung oder Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wessen Seele nun hiemit von Jugend auf befruchtet ist, der ist ein göttlicher Mensch, und will, wenn die Zeit kommt, gern gebähren und erzeugen. Er gehet deswegen überall herum, und sucht das Schöne auf, um darin zu erzeugen. Denn das Häßliche kann nie der Gegenstand für seine Zeugung seyn.

In diesem Zustande der Schwangerschaft sucht er daher die schönen Körper weit mehr zu seinen Liebkosungen, als die häßlichen; und findet er dabey eine schöne, edle und gelehrige Seele, so reitzen ihn beyde Schönheiten zugleich. In Gegenwart eines solchen überfließt sein Mund augenblicklich von Reden der Tugend und alles dessen, was ein rechtschaffner Mann haben und wonach er streben muß; er bemühet sich daher, auch seinen Liebling, hierin aufs beßte zu unterweisen.

Indem er hier einen Schönen berührt und sich mit ihm vereinigt, so gebiert er, glaub' ich, das, womit er schon längst schwanger ging; er mag abwesend oder gegenwärtig seyn, so denkt er immer an seinen Liebling, und erziehet mit demselben gemeinschaftlich die geborne Frucht. Diese beyden vereinigen sich daher auch zu einer viel innigern und festern Freundschaft, als zwischen Aeltern leiblicher Kinder Statt finden kann, weil sie sich zu ei-

ner viel schönern und unsterblichern Frucht gemeinschaftlich verbunden haben. Wer sollte nicht viel mehr an solchen, als an leiblichen Kindern Gefallen haben, besonders wenn er das Beyspiel des Homer, Hesiodus und anderer vortrefflicher Dichter vor Augen hat? wenn er Eifersucht bemerkt, daß die Geburten ihres Geistes, wodurch sie sich unsterblichen Nahmen und Ruhm bey der Nachwelt verdient haben, ebenfalls von dieser Art sind?

Ja, bedenke nur, was Lykurg seinem Vaterlande für Kinder geschenkt hat — eine Verfassung, dem Lacedämon, ja ich möchte sagen, ganz Griechenland seine Rettung zu danken hat.

Eben so haltet ihr den Solon in Ehren, weil eure Gesetze eine Frucht seines Geistes sind. Das gilt auch von so vielen andern vortrefflichen Männern, die sowohl unter den Griechen als fremden Völkern wegen ihrer vielen rühmlichen Thaten und Erfindungen, als Früchte der Weisheit und Tugend in jeder Art, in großem Ansehen stehen. Wie vielen Männern dieser Art sind nicht schon wegen der Geburten ihres Geistes Tempel und heilige Denkmähler errichtet? Aber noch keinem, weil er Vater von einigen Kindern geworden ist!

In dieser geheimen Wissenschaft der Liebe, Sokrates, könntest du vielleicht auch noch einmahl eingeweihet werden. Was aber die Vollendung in diesen Geheimnissen und den höchsten Grad des Anschauens betrifft, wozu das bisherige nur Vorbereitung und Hülfsmittel ist, so weiß ich nicht, wenn man die Sache recht bedenkt, ob du dazu tüchtig seyn möchtest. Doch will ich gern alles

thun, was nur irgend von meinem guten Willen abhängt, um dich diesem Heiligthum so nahe als möglich zu bringen. Folge mir also, wenn du kannst!

Wer zu einer vollkommenen Einsicht in dieses Geheimniß gelangen will, muß sich von Jugend auf nach schönen Körpern umsehen; und zuerst wählet er sich, wenn er anders richtig geleitet wird, einen einzigen schönen Körper, den er vor allen andern lieb gewinnt, und er zeugt in demselben die schönen Früchte seines Geistes. Darauf lernt er einsehen, daß die Schönheit seines Lieblings mit der Schönheit jedes andern Körpers in genauer Verwandschaft steht. Denn wenn es seine Richtigkeit hat, daß man der Schönheit als Art (und nicht blos als individueller Form) nachgehen muß, so ist es höchst widersinnig, wenn man nicht glaubt, daß die Schönheit bey allen Körpern eine und eben dieselbe ist.

So bald einer aber erst so weit ist, daß er dieses einsiehet, dann wird er auch ein Liebhaber aller schönen Körper, und seine Anhänglichkeit an einer einzigen individuellen Form läßt dadurch nach; er macht längst nicht so viel mehr daraus.

Der nächste Schritt seiner Erkenntniß ist nun ferner, daß er die eigenthümliche Schönheit der Seelen viel höher als die der Körper schätzt. Eine edle und harmonische Seele, wenn auch ihr Körper nicht die schönste Blühte hätte, befriedigt ihn an sich schon; er liebt sie innigst und mit Sehnsucht; er gebiert ähnliche Früchte des Geistes, und sucht keine andere Befruchtung und Nahrung für

seine Seele, als wodurch Jünglinge tugendhafter werden.

Hiedurch wird er alsdann zum Anblick der sittlichen Schönheit in den Gesetzen und weisen Anordnungen geleitet, und überzeugt sich, daß diese keine andere Schönheit sey, als die seine eigene Seele in sich trägt. Die Schönheit des Körpers dagegen lernt er immer mehr gering schätzen.

Von der Stuffe dieser sittlichen Schönheit erhebt er sich nun, unter dem Geleit seines Führers zur Schönheit in den Wissenschaften. Er betrachtet mit offenem Auge diese wissenschaftliche Schönheit in dem weiten Umfange ihres Gebiets, so daß er nicht mehr an der Schönheit einer einzigen Seele oder sittlichen Verfassung haftet, wie ein Sclav das Kind seines Hauses einzig und allein liebt und lieben muß. Denn eine so sclavische Anhänglichkeit an einem Einzigen zeugt von einer niedrigen und höchst eingeschränkten Seele. — Er begibt sich vielmehr auf das grenzenlose Meer der Schönheit; und indem er die schönsten und erhabensten Früchte des menschliches Geistes in jeder Art betrachtet, bringt seine Seele gleiche Geburten hervor und erzeugt aus sich philosophische Einsichten in reichem Maaße. Hiedurch wird er so lange genährt und gestärkt, bis er zur männlichen Reife gebracht, zur Anschauung einer einzigen allgemeinen Wissenschaft gelangt, die diese Schönheit ganz in sich hält.

Nun kommt das Höchste. Merke auf, Sokrates, so viel dir nur möglich ist.

Wenn einer in der geheimen Wissenschaft der

Liebe alle diese Stuffen durch geleitet ist, so daß er die Bilder der Schönheit in der richtigen Folge nach einander gesehen hat, und bereits der Vollendung in dem Geheimnisse der Liebe nahe ist, so erblickt er plötzlich eine Schönheit, deren Natur über alle Vergleichung ist. Und das ist eben diese allerhöchste Schönheit, Sokrates, worauf alle vorhergehende Versuche und Arbeiten abzielten.

Diese Schönheit ist nun zuerst ewig; — Kein Entstehen und kein Vergehen, weder Wachsthum nach Abnahme findet bey ihr Statt.

Ferner ist sie allschön — nicht theils schön, theils häßlich; nicht nur dann und wann schön, dann und wann aber nicht; nicht in diesem Verhältniß schön, in jenem häßlich, und nicht an diesem Orte schön, in jenem häßlich, so daß sie nach dem Urtheil einiger zwar schön, nach dem Urtheil anderer hingegen häßlich wäre. Auch kann man sich diese Schönheit nicht so einbilden, wie etwa ein schönes Angesicht, schöne Hände, oder sonst irgend ein schöner Theil am Körper: auch ist sie nicht das, was man Schönheit einer Rede oder einer Wissenschaft nennt, so wie sie überhaupt in keiner fremdem Hülle eingekörpert ist, wie das, was man Schönheit eines organischen und belebten Körpers nennt; sie findet sich weder auf der Erde, noch im Himmel noch irgendwo in einer Hülle, die sie nicht selbst ist: — sondern ist unveränderlich, blos in und für und mit sich selbst das, was sie ist, und in unvermischter Reinheit sich ewig gleich.

Alle übrigen Schönheiten sind nur in so fern

schön, als sie mit dieser wesentlichen Urschönheit so oder so im Verhältniß stehen: jene entstehen und vergehen wieder, ohne daß diese dadurch im geringsten weder wächst noch abnimmt, noch sonst eine Veränderung leidet. Wenn hingegen einer von diesen vergänglichen oder veränderlichen Schönheiten durch alle Stuffen des Liebhabens zu dieser wesentlichen Schönheit gehörig aufsteigt, und dieselbe erblickt, so reicht er fast schon ans höchste Ziel.

Denn dieß ist der wahre Gang, den man entweder selbst, oder von einem andern geleitet, in der Liebe nehmen muß, daß man nähmlich bey diesen einzelnen Schönheiten von gemischter Art anfängt, und sie alle durchgeht, bis man zu der wesentlichen gelangt, wozu jene lauter Vorbereitungen und Abzweckungen sind. Man kann sich die ganze Reihe der Schönheiten wie eine Leiter mit aufsteigenden Sprossen vorstellen. Von der untersten Stuffe der Schönheit eines einzigen Körpers, ersteigt man die zweyte, wo Schönheit des einzelnen Körpers und der einzelnen Seele sich vereinigen; von der ersten und zweyten Stuffe erhebt man sich zu allen schönen Körpern und Seelen; von diesen zu den sittlichen Schönheiten weiser Gesetze und Anordnungen; von diesen zu den intellectuellen Schönheiten der Wissenschaften; und von diesen gehet es endlich weiter zu der allgemeinen Wissenschaft, welche keine andere ist, als die Wissenschaft jener wesentlichen Schönheit, womit man zum Ziele gelangt, nähmlich zur Einsicht dessen, was an sich schön ist.

Dieß ist die Stuffe des Lebens, lieber So-

krates, sprach die weise Prophetin, wo der Mensch, wenn irgend je, sagen kann, mein Leben ist ein wahres Leben, weil er nunmehro die Schönheit wesentlich schauet. Wenn du sie erblicken solltest, so wirst du selbst fühlen, daß Gold und Kleider, schöne Kinder und Jünglinge nicht dagegen sind. Diese unbedeutenden Dinge erregen jetzt deine und so vieler andern Bewunderung: wenn ihr schöne Jugend erblickt, so haltet ihr euch zu derselben, und würdet, wo möglich, Essen und Trinken darüber vergessen, wenn ihr eure Lieblinge nur immer vor Augen haben, und immer bey ihnen seyn könntet.

Aber was meinst du, welche unvergleichliche Augenweide würde das erst seyn, wenn einer so weit käme, die Schönheit selbst zu sehen; sie ganz lauter, rein und unvermischt — nicht mit menschlichem Fleisch, Farbe und anderen Spielwerken der Sterblichkeit überzogen; sondern in ihrer reinen Göttlichkeit, und wesentlichen Gleichheit zu betrachten? Würde das Leben eines solchen Menschen nicht über alles gehen? eines Menschen — der das vor Augen hat, das schauet und das genießt, was des Menschen höchstes Ziel ist? Empfindest du nicht, daß hier allein der Fall ist, da ein solcher, im Geist auf diese Schönheit blickend, denn im Geist kann sie allein gesehen werden, — nicht mehr blosse Bilder der Tugend aus sich gebiert; sondern die Wahrheit und das Wesen derselben, weil der Gegenstand, an dem er jetzt hangt, auch kein blosses Bild der Schönheit, sondern ihr Wesen selbst ist? Muß ein solcher, nachdem er

wahre Tugend geboren hat und derselben wartet und pflegt, nicht auch der Gottheit Freund und wenn irgend ein Mensch, unsterblich werden?

Sokr. Dieß alles, mein Phädrus und ihr übrigen Freunde, lehrte die weise Diotima. Ich glaube ihr von ganzen Herzen, und weil ich ihr glaube, so werde ich auch andere Menschen zu überzeugen suchen, daß die menschliche Natur kein höheres Gut als diese Schönheit besitzen kann, und daß sich wohl nicht leicht ein wirksamers Mittel finden ließe, als die Liebe, um sie dahin zu bringen.

Ich glaube daher auch, daß jeder Mensch die Liebe in Ehren halten muß; ich selbst schätze die Wissenschaft der Liebe sehr, und übe mich darin vorzüglich, so wie ich auch andere dazu aufmuntere, indem ich die Kraft und Stärke der Liebe, so viel ich nur immer kann, jetzt und bey jeder Gelegenheit rühme und erhebe *).

*) Hier ist die Beschreibung der Liebe zu Ende. Zur allgemeinen Uibersicht alles dessen, was bisher davon gesagt ist, will ich die Hauptpuncte kurz zusammen gedrängt hier in einer Note beyfügen.

Die Idee der Liebe war bey den Griechen sehr mannigfaltig und nahm mancherley Farben und Schattirungen an. Hier erscheint sie.

I. Nach dem Phädrus, 1. als eine uralte Gottheit. 2. Sie feuert zur edelsten Tugend an, wie z. B. die Alkeste und den Achill. 3. Die Natur der Liebe ist Begeisterung durch die Gottheit, und fängt in dem Liebhaber an, der sie alsdann seinem Geliebten mittheilt. Uiberhaupt ist sie das köstlichste Kleinod und das kräftigste Triebwerk zur Tugend und Glückseligkeit.

Dieß ist es, lieber Phädrus, was ich zum Ruhme der Liebe sagen konnte. Willst du es für-

II. Pausanias unterscheidet zwey Arten der Liebe. Uiberall wo Venus, da ist auch Amor. Wie es zwey Venus, eine gemeine und höhere, gibt, so auch zwey Amors. 1) Der gemeine gehet auf Weiber und Körper. 2) Der himmlische bloß auf das Männliche und auf Seele und sittliche Schönheit. Diese Liebe ist unsterblicher Natur: sie sucht also auch einen unsterblichen Gegenstand, die Seele, welche nicht wie der Körper, verblühet. Ihrer Lauterkeit wegen sucht sie nicht Knaben, sondern verstandreiche Jünglinge. Sie kann nur in freyen Staaten, nicht unter Tyrannen aufkommen, weil sie große und edle Gesinnungen einflößt, die ein Despot bey seinen Unterthanen nicht wünschen darf. Da diese echte und hohe Liebe bloß auf Tugend und geistige Schönheit gehet, so kann sie daher allein von der himmlischen Venus eingeflößt werden.

III. Eurixmachus läßt diese Eintheilung der Liebe in die hohe und gemeine gelten, beschreibt sie aber als Naturkenner, und reducirt ihren Begriff auf die allgemeine Harmonie des Weltalls, wodurch alle Wesen, Götter, Menschen, Thiere und Pflanzen und Elemente im Einklange und Freundschaft erhalten werden. Jeder Körper enthält eine doppelte Harmonie oder Liebeskraft, eine schöne und freundliche, und eine widrige und feindliche. Jene wirkt Gesundheit, diese Krankheit. So ist es auch in der ganzen Natur. Jene muß daher gepflegt, und diese unterdrückt werden. Dafür sind die verschiedenen Künste, als Heilkunst, Gymnastik, Musik, Astronomie und Magie oder Mysterien und Weihungen.

IV. Aristophanes legt eine kurzweilige Fabel von der ursprünglichen Menschennatur zum Grunde seiner Betrachtung, und erklärt darnach die Wirkun-

eine Lobrede derselben gelten lassen, so thue es; wo nicht, so nenne es, wie du willst.

Nach-

gen und Phänomene der Liebe. Ihm ist sie das Sehnen und Streben nach der ursprünglich zweyten Hälfte, um dadurch wieder ein Ganzes zu werden.

V. Nach dem Agathon ist die Liebe der seligste, d. i. der schönste und ewig jugendliche Gott — also keine von den uralten Gottheiten. Die mythologischen Götterlegenden sind ihm bloß dramatische Vorstellungen der Nothwendigkeit oder des ursprünglichen Naturzwangs. Da hingegen die Liebe so alt nicht seyn kann, weil sie sonst jene Gewaltsamkeiten unter den Göttern verhindert haben würde, da sie überall Harmonie und Freundschaft stiftet. Sie ist die schönste — freyeste — tapferste und weiseste Gottheit. Durch ihren Anhauch wird alles zum Dichter; auch zeugt die Bildung alles Lebendigen von ihrer Weisheit.

VI. Sokrates corrigirt die vorigen Reden und tadelt sie als bloße Rhapsodien und enkomische Zusammenstoppelungen ohne Rücksicht auf Wahrheit und Schicklichkeit. Darauf erklärt er, daß er auf seine eigne Art über diesen Gegenstand reden werde. Zuerst Fragen an den Agathon. 1) Die Liebe ist Liebe von Etwas oder sie hat einen Gegenstand. 2) Jede Liebe setzt Gefühl eines Bedürfnisses voraus — eines Bedürfnisses dessen, das nicht gegenwärtig ist; also ihr Gegenstand ist Schönheit, die sie wünscht, aber noch nicht hat; sie ist daher nicht selbst schön. Da das Schöne und Gute fast Eines ist, so bedarf sie auch des Guten, hat es aber selbst nicht; folglich gilt von ihr eben das in Absicht des Guten. — Hierauf trägt er die Theorie der weisen Diotima von der Liebe vor (welche Platons eigene Theorie

Nachdem Sokrates nun ausgeredet hatte, pries ihn die ganze Gesellschaft: nur allein Aristophanes

ist). Die Liebe ist ihrer Natur nach nicht schön und nicht häßlich, sondern ein Mittel zwischen beyden. 2) Nicht weise und selig und unsterblich, aber auch nicht das Gegentheil, sondern von diesem Allen das Mittel. 3) Sie ist folglich ein Dämon oder Mittelding zwischem Unsterblichen und Sterblichen, ein Vermittler beyder, der zugleich die Lücken zwischen beyden ausfüllt. 4) Sie ist daher das allgemeine Band, was dieses Weltall zusammen hält. Durch ihren Kanal geben alle Künste und Wissenschaften. 5) Ihrem Ursprunge nach ist sie ein Abkömmling des Porus und der Metis — daher die Natur und das Schicksal dieses Dämons zweyfach ist: eben so reich als arm, eben so weise als unweise, die Weisheit nicht besitzend, aber darnach lüsternd. Der Begriff der Liebe ist an sich allgemein, wie der von ποιησις; aber er wird näher bestimmt und auf eine gewisse Neigung eingeschränkt. — Diese Neigung geht schlechthin auf das Schöne und Gute, um dieses zu besitzen und zwar auf immer. Sie sucht daher überall das Schöne als ein Vehikulum ihrer Zeugungen und Geburt. Ihre Fruchtbarkeit ist entweder körperlich oder geistig. Sie strebt durchgängig nach Unsterblichkeit, auch im Leiblichen, daher die Liebe der Eltern für die Erhaltung ihrer Jungen. Die Körperlichfruchtbaren sehnen sich nach den Weibern. Der fruchtbare Geist aber bloß nach dem Männlichen. Diese letztere Liebe ist viel höher und edler. Denn ihr hat man alle schöne Geburten des Geistes zu danken, alles was Dichter, Weise und Gesetzgeber hervor gebracht haben. Eigentlich ist die Liebe ein Geheimniß, zu dessen höchste Stuffe oder Vorstellungsgrad (τελενωσις) und Anschauung (Epopsie) nur sehr wenige gelangen. Diese Stuffenleiter der Schönheit nach allen ihren Sprof-

STADTBIBLIOTHEK

wollte etwas gegen ihn anbringen, weil Sokrates seiner erwähnt hatte. Allein er mußte damit zurück bleiben, weil man plötzlich ein Klopfen und Lärmen an der Thür des Vorhofes vernahm, wobey bacchantische Junggesellen und eine Flötenspielerin sich hören liessen. Agathon befahl also seinen Sclaven, daß sie hingingen und zusähen, was das wäre. Ist es ein Freund von uns, sagte er, so führt ihn her: wo nicht, so sagt, daß wir nicht mehr beym Trinkbecher, sondern bereits in völliger Ruhe wären. Es währte aber nicht lange, so ließ Alkibiades sich im Vorhofe hören. Er war sehr berauscht und rief überlaut. „Wo ist Agathon? Ich will zum Agathon!" hörte man ihn beständig schreyen. Die Flötenspielerin führte ihn also, in Begleitung einiger andern von dieser lustigen Gesellschaft vor die Thür. Mit einem buschichten Kranz von Epheu und Violen umwunden

sen wird nun mit einem ätherischen Pinsel ausgemahlt. Von der Schönheit eines individuellen Körpers steigt man zur idealen Schönheit aller Körper — dann zur Schönheit der Seele — zur sittlichen Schönheit in weisen Gesetzen und Anordnungen — zur allgemeinen Schönheit alles Geistigen und Intellectuellen oder der Wissenschaften nach ihrem ganzen Umfange — dann endlich zur höchsten Wissenschaft des Ideals aller Schönheit, die alle vorhergehende Arten in sich vereinigt. Diese wesentliche Urschönheit ist ewig, allschön, unvermischt rein, sich ewig gleich und ohne alle Hülle. Sie ist das höchste Gut und die Vollendung der menschlichen Natur. Hiezu ist die Liebe das wirksamste Mittel, und in so fern muß sie gepriesen werden.

und mit vielen festlichen Binden ums Haupt, rief er laut: Guten Abend, Ihr Herrn! Nehmt doch einen Freund auf, der schon viel getrunken hat, und auch mit euch noch trinken möchte! oder wenn ihr lieber wollt, so können wir wieder abziehen, nur den Agathon müssen wir erst mitnehmen, und ihm einen Kranz um den Kopf flechten, denn seinetwegen bin ich hierher gekommen. Gestern konnt' ich nicht dabey seyn: jetzt aber komme ich mit diesen heiligen Binden ums Haupt, um von meinem Kopf das Haupt des Allerweisesten und Schönsten zu bewinden. Ihr verlacht mich wie einen trunkenen Menschen, daß ich so rede? Ihr mögt lachen oder nicht, so weiß ich doch, daß das wahr ist, was ich rede. Antwortet mir sogleich, und sagt mir rein aus, soll ich herein oder nicht? trinkt ihr oder trinkt ihr nicht.

Hier riefen ihm alle entgegen, er möchte herein kommen, und sich bey sie setzen. Auch Agathon rief ihn. Alkibiades kam also mit seinem Gefolge herein. Er nahm sich die Binden herunter, um sie dem Agathon wieder umzuthun, bemerkte aber den Sokrates gar nicht, ob er ihn gleich vor Augen hatte: sondern setzte sich gleich neben dem Agathon nieder, so daß er sich nun zwischen diesem und dem Sokrates fand, der ihm Platz gemacht hatte.

Kaum hatte sich Alkibiades gesetzt, so küßte er den Agathon und bewand ihm das Haupt. Agathon hingegen befahl seinen Sclaven, dem Alkibiades die Schuhe los zu machen, damit er als Dritter zwischen ihnen liegen könnte.

Ja das thut! erwiederte Alkibiades. Aber wo ist denn der dritte Gast? Hiebey sahe er sich um und erblickte den Sokrates: und kaum sahe er ihn, so fuhr er zurück mit dem heftigen Schrey: O je! was ist das? Ich sehe, Sokrates, du stellst mir überall nach, und hast dich darum hieher gesetzt. So machst du es beständig: überall kommst du mir plötzlich vor die Augen, wo ich dich am wenigsten erwarte. Warum eben hier? und warum just auf diesem Bette? warum finde ich dich nicht eben so wohl beym Aristophanes, oder bey sonst einem lächerlichen oder lächerlich seyn wollenden Menschen? Aber ich kenne deine List. Du suchest überall den Schönsten, und hast dich auch hier beym Schönsten niedergelassen.

Sokr. O Agathon, stehe mir bey! Die Liebe dieses Mannes kommt mir theuer zu stehen. Seit dem ich sein Liebhaber bin, darf ich es nicht mehr wagen, irgend einen Schönen nur einmahl anzusehen, oder ein Wort mit ihm zu sprechen, ohne daß dieser sogleich in Eifer und Flamme geräth, sich wunderbar anstellt, und mit mir zankt, ja wohl gar Hand an mich legen möchte. Schütze mich also, ich bin in Gefahr: stifte Frieden, oder stehe mir bey, wenn er Gewalt brauchen will. Denn ich erschrecke vor seiner Wuth und grimmigen Liebe.

Alkib. Keine Aussöhnung zwischen uns beyden! Du sollst mir ein andermahl hiefür büssen! Für jetzt aber, Agathon, mußt du mir einige Binden überlassen, damit ich auch dieses bewunderns-
werthe Haupt schmücke. Er möchte sonst sehr böse auf mich werden, wenn ich ihm nicht gleiche Ehre

wiederfahren liesse, da er doch in der Kunst zu reden allen Menschen überlegen ist, und nicht bloß dann und wann einmahl einen Sieg davon trägt, wie du neulich, sondern überall und bey jeder Gelegenheit.

Zugleich nahm er Binden, legte sie dem Sokrates um, und ließ sich nieder. Wie dieß vorbey war, fing er an: Lustig, Frennde! Ihr seyd mir zu nüchtern! Das geht nicht! Zu trinken her! Haben wir das nicht ausgemacht? Ich selbst wähle mich zum Anführer und werde euch so lange trinken lassen, bis ihr genug habt. Einen großen Kulp her, Agathon, wenn du einen hast. Doch da ist schon einer, so groß wir ihn brauchen. Sclav! den Pokal her, der dort steht! Ich sehe, er faßt über acht Becher.

Nachdem er hierauf den Pokal angefüllt hatte, leerte er ihn aus, und gab ihn dem Sokrates. Aber, lieben Freunde, sagte er, mit diesem wird mir mein Kunststück nicht gelingen. Denn man mag ihm noch so viel einschenken, er trinkt es aus, und bleibt immer so nüchtern, wie er war.

Der Sclav schenkte also ein, und Sokrates trank.

Hierauf fing Eryximachus an:

Eryx. Wir sind ja wunderliche Leute, Alkibiades! Wir trinken die Becher aus, und sagen kein Wort dabey; stimmen nicht einmahl ein Lied an; sondern giessen es hinunter, als wenn wir bloß für den Durst tränken.

Alkib. Nun, es lebe Eryximachus! der beßte Sohn des beßten und weisesten Vaters!

Eryx. Ja es lebe auch Alkibiades! Aber was sollen wir denn anfangen?

Alkib. Was du befiehlest. Dir muß man gehorchen. Ein Arzt gilt für viele andere. Sage also, was willst du?

Eryx. So höre denn! Ehe du hieher kamst, war unter uns ausgemacht, daß jeder von uns nach seinem beßten Vermögen der Liebe eine Lobrede halten sollte. So ging es zur Rechten im Kreise herum. Wir alle haben nun schon geredet, du aber noch nicht, sondern hast bloß getrunken: du mußt also auch reden. Bist du damit fertig, so kannst du dem Sokrates von neuem etwas auflegen, was du willst; dieser macht es eben so mit seinem Nachbar zur Rechten, und so geht es in der Reihe fort.

Alkib. Das ist zwar recht gut, Eryximachus, allein ein Trunkener kann unmöglich mit Nüchternen in der Redekunst wetteifern. Beyde sind sich zu ungleich. Und dann, beßter Mann, möchte ich wissen, ob Sokrates durch seine Rede dir irgend Beyfall abgewonnen hat; oder ob du nicht ganz vom Gegentheil dessen, was er vorgetragen hat, überzeugt bist?

Wenn ich aber eine Lobrede halten soll, so muß ich den Sokrates selbst wählen. Denn in seiner Gegenwart dürfte ich wahrhaftig keinen andern, als ihn, loben, keinen Gott und keinen Menschen: er würde sonst Hand an mich legen.

Sokr. O Alkibiades! was sagst du!

Alkib. Keine Widerrede! Sokrates. Denn so wahr ich lebe, nicht einen einzigen hätte ich das Herz in deiner Gegenwart zu loben.

Euryx. Nun so thue denn, Alkibiades, was Sokrates gern siehet. Halte eine Lobrede auf ihn selbst.

Alkib. Wie meinst du, Eurynximachus, daß ich es anfangen muß, um mich an diesem wunderbaren Manne zu reiben, und in eurer Gegenwart meinen Muth an ihm zu kühlen?

Sokr. Was hast du gegen mich im Sinn, Freund? Willst du mich etwa zum Narren loben? oder was soll daraus werden?

Alkib. Ich werde die Wahrheit reden: bitte aber erst um Erlaubniß.

Sokr. Nun die Wahrheit zu reden, erlaube ich dir gern, und fodere dich selbst dazu auf.

Alkib. Wenn ich sie nur treffen könnte! Aber gib du selbst Acht. Ich erlaube dir, so bald ich eine Unwahrheit sage, mir gleich in die Rede zu fallen, und mir zu zeigen, wo ich fehle. Denn zu lügen, ist nie mein Vorsatz. Wenn ich aber allerley Seltsames durch einander sagen sollte, wie es mir zuerst auffällt, so darfst du dich darüber nicht wundern. Denn in meiner jetzigen Lage kann es mir gewiß nicht leicht seyn, von deinem wunderbaren Character ohne Anstoß und mit Ordnung zu reden.

Nun, meine Freunde, ich werde eine Lobrede auf den Sokrates halten! aber nicht anders als in Bildern. Er selbst wird vielleicht denken, ich suchte nur Bilder, um ihn lächerlich zu machen. Das ist aber mein Wille nicht; sondern ich wähle Bilder, um die Wahrheit anschaulicher; aber nicht um seinen Character lächerlich zu machen.

Zuerst erkläre ich also, daß Sokrates die größte Aehnlichkeit mit jenen Silenen hat, die die Bildhauer zwischen andere Statüen setzen, und ihnen Pfeifen oder Flöten in die Hände geben. Wenn man diese Silenen in der Mitte von einander thut, so siehet man inwendig die schönsten Bilder der Götter.

Ferner kann ich den Sokrates sehr gut mit dem Satyr Marsyas vergleichen. Denn daß du im Aeußern just wie ein Satyr aussiehest, Sokrates, wirst du selbst nicht leugnen. Aber auch im Uibrigen gleichst du dem Satyr Marsyas, und das will ich dir beweisen. Du strafst doch gern, nicht wahr? Willst du das nicht gehabt haben, so kann ich gleich Zeugen rufen. Eben so verdienst du als Flötenspieler viel mehr Bewunderung, als jener. Denn Marsyas brauchte doch immer noch gewisse musikalische Instrumente, um durch die Kunst seines Mundes die Menschen zu bezaubern. Seine Melodien thun daher noch jetzt ihre Wirkung. Denn was von den bezaubernden Melodien des Flötenspieler Olympus erzählt wird, schreibe ich bloß dem Marsyas zu, weil jener es von diesem gelernt hat. Seine Melodien haben allein diesen Reiz. Es mag sie ein Virtuose oder eine gemeine Flötenspielerinn vortragen, so werden die Zuhörer doch hingerissen, und man erkennt jeden, dem Göttersinn und Geheimnisse Bedürfniß *) sind, weil diese Melodien selbst göttlich sind.

*) D. i. man sieht aus dem besondern Beyfall, womit einige diese Melodien anhören, daß dergleichen hohe und geheimnißvolle Melodien Bedürfniß für ihr Herz sind.

Eben so betrachte ich dich, Sokrates. Nur unterscheidest du dich dadurch vom Marsyas, daß du die Menschen ohne alle Instrumente der Kunst, und bloß durch deine Reden bezauberst.

Wenn wir einen andern auf seine Art reden hören, so mag er in der Kunst zu reden noch so vortrefflich seyn, es frägt doch Niemand was darnach. So bald wir hingegen dich hören, oder auch nur deine Reden aus eines andern Munde, gesetzt auch, daß es nur ein gemeiner Mensch ist, der sie dir nacherzählt, so werden wir gleich davon bezaubert: jeder wird dadurch entzückt und hingerissen, er sey Mann oder Weib oder Knabe. Wenn ihr nur nicht glaubtet, Freunde, daß ich wie ein Trunkener redete, so wollte ich es euch mit einem Eide betheuern, wie wunderbar die Reden des Sokrates auf mich selbst wirken. Ich habe dieser Fälle schon oft gehabt, und habe sie noch immer. Nie kann ich ihn hören, ohne daß mir das Herz im Leibe hüpft, und zwar stärker wie den Korybanten; ganze Thränengüsse preßt er mir aus. Und wie ich sehe, gehet es den allgemeinsten eben so.

Wenn ich den Perikles oder andere vortreffliche Redner gehört habe, so ist mir zwar die Schönheit und Stärke ihrer Reden aufgefallen; aber so was habe ich nie dabey empfunden: nie ist meine Seele dadurch so in ihrem Innersten erschüttert worden, daß sie, ganz unwillig auf sich selbst, ihre sclavische Gesinnung sich vorgeworfen hätte. Dieser unser Marsyas hingegen hat mich schon so oft dahin gebracht, daß ich zu mir selbst gesagt

habe, du darfst unmöglich so fort leben, wie bisher.

Und dieß wirst du nicht leugnen, Sokrates. Ich weiß nur zu wohl, daß wenn ich in diesem Augenblick ihm mein Ohr geben wollte, ich es nicht aushalten könnte: mein Innerstes würde eben so bewegt werden. Jedesmahl bringt er mich so weit, daß ich gestehen muß, ich handle unverzeihlich, daß ich mich selbst so vernachläßige, ohngeachtet ich noch viel brauche, und mich dagegen um die Staatsangelegenheiten der Athenienser bekümmere. Gleich den Zaubertönen der Sirenen muß ich ihn fliehen und meine Ohren verstopfen, damit ich mich nicht ganz bey ihm in Ruhe setze und zum Greise werde, ohne mein Glück zu versuchen.

Auch ist er der einzige aller Menschen, der das über mich vermag, daß ich mich vor jedem Menschen schäme. Dieß sollte mir wohl Niemand zutrauen. Doch schäme ich mich nur vor ihm allein. Denn ich fühle es zu sehr, wie unmöglich es ist, dasjenige zu misbilligen, was er von mir verlangt. Allein so bald ich wieder von ihm bin, werde ich von neuen durch Ehrsucht und Gunst des Volks geleitet. Daher gehe ich ihm aus dem Wege und meide ihn, so viel ich kann. Kommt er mir aber doch entgegen, so schäme ich mich, weil ich meinen eigenen Zusagen und Bekenntuissen so zuwider lebe.

Oft denke ich, o wenn er doch todt wäre! und doch weiß ich wohl, daß wenn der Fall käme, ich mich viel mehr betrüben würde, als wenn er mir

die bittersten Vorwürfe macht. Ich weiß also nicht, wie ich mich recht gegen ihn verhalten soll.

So stark wirkt der Zauberton dieses Satyrs auf mich; ja nicht nur auf mich, sondern auch auf viele andere.

Hört mich! Ich will euch beweisen, daß ich vollkommen Recht habe, ihn mit jenem Marsyas zu vergleichen. Die Aehnlichkeit zwischen beyden ist ausserordentlich; und an Zauberkraft steht Sokrates jenem gewiß nicht nach. Ihr könnt es mir sicher zu glauben, daß ihn keiner von euch kennt. Aber ich will ihn euch noch näher beschreiben, weil ich doch einmahl dabey bin.

Betrachtet also nur folgendes, um meine Vergleichung sehr treffend zu finden.

Zuerst ist Sokrates in die Schönen verliebt, ist immer gern bey ihnen, und wird durch ihren Umgang ganz ausser sich gesetzt.

Ferner ist er seinem Vorgeben nach, in allen Dingen unwissend und weiß nichts.

Dazu kommt seine äußere Figur, die in der That sehr silenenhaft ist. Allein diese ist ihm nur so umgeworfen, wie ein äußeres Gewand, und zeigt blos seine Außenseite, wie bey jenen Silenen der Bildhauer. Thut ihn aber von einander, lieben Gäste, so wird euch die innere Fülle seiner Weisheit in Erstaunen setzen.

Ferner müßt ihr wissen, daß weder äußere Schönheit, noch Reichthum, noch Ansehen und Macht, noch irgend etwas von den Vorzügen, warum das Volk die Menschen glücklich preist, ihm im geringsten der Aufmerksamkeit würdig

scheint: vielmehr verachtet er alle diese Dinge mehr, als ein Mensch glauben kann. Er hält alle diese Herrlichkeit ganz und gar für nichts und uns auch für nichts, die wir sie schätzen.

Sein täglicher Verkehr mit den Menschen ist ewiger Scherz und Spott. Aber sein Ernst liegt in ihm — man öffne diesen Silen und sehe die Bilder davon. — Vielleicht hat keiner von euch sie je gesehen; aber ich weiß wohl Zeiten, da ich sie gesehen habe. Ihr Goldglanz, ihre unvergleichliche und wunderbare Schönheit wirkt mit solcher Gewalt auf einen, daß man sich augenblicklich entschließt, alles zu thun, was er von einem verlangt.

Da ich einst glaubte, daß er im Ernst an meiner schönen Gestalt hinge, so dacht' ich wunder wie viel ich über ihn gewonnen hätte, und was ich alles aus ihm machen könnte. Du darfst dem Sokrates nur willfahren, sagte ich zu mir selbst, so wird er dir alle seine Geheimnisse sagen. Und nun, lieben Freunde, that ich mir erst was rechts auf meine Schönheit zu gute. Da ich nun vorhin nie allein mit ihm gewesen war, sondern immer einen Begleiter bey mir zu haben pflegte, so glaubte ich, da ich jetzt mit diesen Gedanken umging, daß es nun Zeit wäre diesen wegzulassen. Ich ging also ganz allein zu ihm. —

Ich muß euch die ganze reine Wahrheit sagen, meine Freunde. Gebt also wohl Acht. Und du, Sokrates, falle mir gleich in die Rede, so bald ich eine Unwahrheit sage, und zeige sie mir.

Ich war also, wie gesagt, ganz allein bey

ihm, und glaubte, er würde nun mit mir reden, wie ein Liebhaber mit seinem Liebling redet, wenn beyde ganz allein sind: ich freuete mich darauf. Allein nichts weniger als das geschahe; sondern er redete mit mir nicht anders, als er sonst immer gethan hatte, und das so fort bis an den Abend, da er mich verließ.

Nach diesem foderte ich ihn auf den Kampfplatz und trieb mit ihm gymnastische Uibungen, weil ich glaubte, ich würde hiedurch etwas ausrichten. Das ist nun oft geschehen, ich habe oft mit ihm allein gerungen, ohne daß ein Mensch dabey gewesen wäre: aber — kurz und gut — bey dem Allen kam weiter nichts heraus.

Da ich nun auch hiedurch meinen Zweck nicht erreicht hatte, so glaubte ich, ich müßte ihn in noch stärkere Versuchung führen; ich entschloß mich daher, nicht eher abzulassen, bis ich mein Vorhaben durchgesetzt hätte. Hört also, was ich alles versucht habe, um ihn zu gewinnen.

Zuerst bat ich ihn bey mir zu essen, ganz in der Absicht eines Liebhabers, der seinen Liebling ins Netz ziehen will. Anfangs wollte er indessen gar nicht daran; nachmahl aber ließ er sich doch bewegen und kam. So wie er aber gekommen war, wollte er auch wieder weg, so bald man gegessen hatte. Ich ließ ihn auch einige Mahl gehen, weil ich mich schämte, gleich anfangs meine Absicht blicken zu lassen. Nachmahls aber dacht ich, du mußt ihn näher anlocken. Er aß einst bey mir, und wie man aufgestanden war, fing ich mit ihm eine Unterredung an, die bis in die späte Nacht

fortgesetzt wurde. Hierauf wollte er doch weg. Da ich ihm aber sagte, daß es bereits nach Mitternacht wäre, ließ er sich bewegen, zu bleiben. Er schlief also die Nacht in dem mir zunächst stehenden Bette, worin er bey Tische geruhet hatte. Niemand außer uns schliefen in diesem Zimmer.

Alles, was ich bisher erzählt habe, ist so, daß jeder es hören kann: was aber nun folgt, möchte euer Ohr nicht eher tragen, als bis ihr folgendes Sprichwort erwogen habt: Wein macht offenherzig Jung und Alt. Eben so ungerecht würde es seyn, wenn ein Lobredner des Sokrates gerade diejenige That verschwiege, worauf er am meisten stolz thun kann. Es geht mir in der That, wie einem, den die Otter gestochen hat. Denn von einem solchen sagt man, daß er mit keinem andern von seiner Krankheit rede, als mit denen, die selbst gebissen sind, in so fern diese allein aus eigner Empfindung wissen, wie einem solchen zu Muthe ist, und aus Mitleiden ihm verzeihen, wenn er im Zustande des Schmerzens sich nicht scheuet, alles zu reden und zu thun, was ihm vorkommt.

Eben so bin ich auch verwundet: zwar durch keine Otter; aber durch etwas, das viel peinlicher ist, als alle Wunden, die jemand durch den Stich giftiger Thiere bekommen kann. Denn wenn eines Menschen Herz oder Seele oder wie man das Denkende und Empfindende in ihm nennen will, durch den Geist der Philosophie getroffen wird, so gehet die Wunde tiefer, als kein Otternbiß eindringen kann, besonders wenn die Seele noch jung und von lebhafter Empfindlichkeit ist: diese Reden

der Philosophie greifen sie so stark an, daß sie alles mögliche thut und redet.

Dieß finde ich nicht nur bey mir, sondern sehe es auch an den Phädrussen, Agathons, Eurxymachussen, Pausaniassen, Aristodemen und Aristophanen; ja selbst am Sokrates: und was soll ich alle die hernennen, die ein gleiches erfahren? Ihr alle kennt so gut als ich diese philosophische Raserey und Wuth aus eigner Erfahrung. Um so eher werdet ihr insgesammt mich hören uud verstehen; auch mich sanft beurtheilen, wenn ich euch sage, was damahls zwischen mir und dem Sokrates vorgefallen und geredet ist. Gibt es aber Sklaven hier, oder irgend einen Profanen und in den Geheimnissen der Philosophie nicht Eingeweiheten, so müssen diese ihre Ohren fest verschließen

Nachdem also — nun hört mich Freunde! — nachdem das Licht ausgelöscht, und kein Bedienter mehr im Zimmer war, so glaubte ich, daß es nun Zeit sey, keine weitere Umwege zu nehmen, sondern ihm ganz frey und offenherzig zu entdecken, was ich auf dem Herzen hatte. Schläfst du schon Sokrates? sagte ich, indem ich ihn anrührte.

„Noch nicht!" war die Antwort.

Weißt du, was ich bisher von dir gedacht habe?

„Was denn?"

Du bist der einzige meiner Liebhaber, von dem ich geglaubt habe, daß er Achtung verdiente: nur ist es mir immer vorgekommen, daß du zu schüchtern wärst, um dich mir zu entdecken. Da

ich aber so gegen dich gesinnt bin, so würde ich es für unsinnig halten, dir nicht in allem zu willfahren, sowohl hierin, als wenn du sonst etwa meines Vermögens oder meiner Freunde bedürftig wärst. Denn unter allen Wünschen, die ich habe, ist mir keiner ehrwürdiger und theurer, als der möglichst beste Mann zu werden. Nun aber glaube ich, daß mir Niemand hiezu so beförderlich seyn kann, als du. Wie sollte ich also einem solchen Manne nicht in allem zu gefallen leben? Ich würde mich vor der geringen Anzahl der Verständigen mehr schämen, es nicht zu thun, als vor dem zahllosen Haufen der Narren, die mir diese Gefälligkeiten übel deuten könnten.

Hierauf antwortete mir Sokrates sehr ironisch und ganz nach seiner gewöhnlichen Art: Lieber Alkibiades! du scheinst in der That keine gemeine Seele zu haben, wenn das wahr ist, was du in Absicht meiner sagst. Ich besitze freylich eine gewisse Kraft, wodurch du besser werden kannst — — du kannst in mir eine Schönheit sehen, die viel ausserordentlicher ist als deine Wohlgestalt, und die diese bey weitem übertrift. Der Anblick derselben muß dich geneigt machen, wenn anders deine vorgegebene Gesinnung ungelogen ist, dich mit mir zu vereinigen und meine Schönheit gegen die deinige umzutauschen. Denn du gewinnst dadurch von mir viel mehr, als ich von dir; gibst blossen Schein und Meinung des Schönen hin und bekommst dafür die Wahrheit desselben, so, daß es so gut ist, als wenn du für schlechtes Metall Gold eintauschtest.

Allein, liebster Freund, du mußt dich erst noch besser überzeugen, daß du von mir nicht etwa als einem Nichtswürdigen getäuscht wirst. Das Auge des Geistes fängt alsdann erst an scharf zu sehen, wenn die Schärfe des leiblichen Gesichts bereits nachgelassen hat. So weit bist du aber längst noch nicht.

Nachdem ich dieß angehört hatte, erklärte ich: was meine geäusserte Gesinnung anbetrifft, Sokrates, so ist diese allerdings ungelogen: ich habe nichts gesagt, als was mein Herz wirklich fühlt. Bestimme du aber selbst in dieser Sache, was du sowohl in Absicht deiner als meiner für das beste hältst.

Nun das war schön! erwiederte er. Wir wollen künftig gemeinschaftlich zusammen überlegen und thun, was für uns beyde sowohl in dieser als in jeder andern Absicht am besten scheint.

Diese Erklärung und daß ich glaubte, ich hätte ihn durch meine Reden wie durch einen Pfeil verwundet, bewog mich, den Augenblick aufzustehen, ohne daß ich ihn weiter ein Wort sagen ließ, und ihn mit in den Oberrock zu wickeln, den ihr hier sehet: denn es war Winter: — und so lagen wir nun beyde unter einer Decke; meine Arme hielten diesen in Wahrheit glücklichen und bewundernswerthen Weisen umschlungen; wir ruheten bis an den Morgen.

Auch dieß kannst du in Wahrheit nicht leugnen, Sokrates!

Ohngeachtet ich nun meine Liebkosungen so weit trieb, blieb er doch kalt wie Eis: er verachtete, verspottete, und verschmähete meine Schönheit ganz, so sehr ich auch glaubte, daß sie allerdings nicht zu verschmähen wäre. Urtheilt selbst, meine Freunde! denn ihr kennt den Stolz und Uibermuth des Sokrates! Euch also, als meinen Richtern, betheuere ich, bey allen Göttern und Göttinnen! daß ich nicht anders vom Sokrates aufgestanden bin, als wenn ich bey einem Vater oder ältern Bruder geschlafen hätte.

Wie mußte mir aber seit diesem zu Muthe seyn? Was mußte ich denken? Ich, der ich mich verachtet glaubte, und dabey doch den Charakter, die besonnene Enthaltsamkeit und Heldenmüthigkeit des Sokrates so sehr liebte? Ich der ich einen Mann gefunden hatte, dergleichen ich zuverlässig nie wieder zu finden glaubte? Nie einen, der mir an Klugheit und Stärke des Geistes so viel seyn könnte?

In der That konnte ich eigentlich weder böse auf ihn seyn und mich seinem Umgange entziehen, noch sahe ich irgend ein Mittel, ihn für meine Absicht zu gewinnen: denn daß man durch Geld und Gut über ihn weniger, als durchs Schwert über den Ajax vermöchte, wußte ich sehr wohl. Ja so gar das einzige Mittel, wodurch ich glaubte, daß er noch zu fangen wäre, hatte mich betrogen. In dieser Verlegenheit ging ich also herum — so sehr Sclav vom Sokrates, als kein Mensch von einem Menschen seyn kann.

Dieß alles trug sich zwischen uns beyden bis dahin zu. Nach diesem aber fochten wir zusammen in der Schlacht bey Potidäa, und waren auch Zelt- und Tischgenossen zusammen. In diesem Kriege war er nicht nur mir, sondern einem jedem beym ganzen Heere an Stärke und Duldsamkeit in Strapazen überlegen. Und wenn wir irgend wo genöthigt wurden zu hungern, wie dieß im Kriege wohl der Fall zu seyn pflegt; so jammerten die übrigen, und er machte sich daraus nichts.

Eben so, wenn wir Uiberfluß hatten, war er der einzige, der recht zu geniessen und Maaße zu halten wußte, besonders in Absicht des Trinkens. Gewöhnlich wollte er nicht trinken: wenn er aber genöthigt wurde, so konnte es ihm Niemand gleich thun.

Ja was am meisten noch zu bewundern ist, nie hat Jemand den Sokrates trunken gesehen. Und bis diese Stunde würde es schwer halten, ihn der geringsten Schwachheit hierin zu überführen. —

Gegen die Strenge des Winters aber — denn die Winter sind in den dasigen Gegenden sehr hart — bewies er sich ganz ausserordentlich. Unter andern war es einst so bitterlich kalt, daß Niemand es wagte hinaus zu gehen; oder wenn ja einer ausging, so hüllte er sich in alle mögliche Kleider, und wickelte tausend Felle und Tücher um die Füße. Sokrates hingegen ging aus, ohne im geringsten ein ander Kleid über zu ziehen, als was er vorhin

und immer zu tragen pflegte: und über das Eis ging er barfuß leichter, als andere in ihren Schuhen. Die Soldaten aber sahen ihn mit schelsüchtigen Augen an, weil sie glaubten, er verachte sie. So betrug sich Sokrates überhaupt in Absicht seiner äussern Lebensart.

Nicht weniger merkwürdig sind auch die ausserordentlichen Thatbeweise von heldenmüthiger Tapferkeit und unablässiger Duldsamkeit, die Sokrates in eben diesem Kriege an den Tag legte.

Es traf sich einst, daß ihm früh Morgens etwas in die Gedanken kam, worüber er nachzusinnen anfing und dabey unbeweglich auf demselben Fleck stehen blieb. Da es hiemit nun nicht fortwollte, so blieb er auch immer und unablässig in tiefen Gedanken stehen. Es war bereits Mittag, und die Leute, welche ihn bemerkt hatten, konnten sich nicht genug wundern. Einer sagte zum andern: Sokrates steht in tiefsinnigen Gedanken, und hat von früh Morgens an bis jetzt seinen Fleck nicht verlassen. Am Abend endlich, da er noch immer unbeweglich stand, gingen einige Soldaten aus Jonien, nachdem sie vorher gegessen hatten, mit ihren Madrazen in der Hand (es war just Sommer) zu ihm hinaus, und schliefen daselbst unter freyem Himmel, um zu sehen, ob er auch die ganze Nacht so stehen bleiben würde. Er aber ging nicht eher vom Fleck, bis früh Morgens die Sonne aufging. So bald er diese sahe, grüßte er sie, und ging so weg.

Eben so wenig darf ich verschweigen, wie er sich in den Gefechten bewiesen hat. Ihr kennt jene Schlacht, nach welcher ich von den Heerführern mit dem Ehrenkranz des Heldenmuths beschenket worden bin. Ich würde aber nicht mit dem Leben davon gekommen seyn, wenn nicht Sokrates mich gerettet hätte. Ihm allein hab ich mein Glück zu verdanken. Denn da ich verwundet war, so vertheidigte er so wohl mich als meine Waffen und rettete beydes.

Du weißt wohl, Sokrates, daß ich damahls von den Heerführern verlangte, sie möchten dir diesen Ehrenkranz aufsetzen (dieß ist die Wahrheit, wie du nicht leugnen wirst): allein da die Heerführer auf meine Person sahen, und den edelsten Preis lieber mir zuerkennen wollten, so drangst du noch eifriger, als sie selbst, darauf, daß sie diese Ehre lieber mir als dir erweisen möchten.

Eben so heldenmüthig, meine Freunde, bewies sich Sokrates bey Gelegenheit, da unsere Leute von Delium aus die Flucht ergreifen mußten. Hier war es eine Freude, den Sokrates zu sehen. Ich war zu Pferde dabey; er aber zu Fuß. Da die Unsrigen bereits die Flucht ergriffen und sich zerstreut hatten, war Niemand als er und Laches, die das Herz hatten, sich umzuwenden. Ich traf dazu und sahe ihre Beherztheit: munterte sie auf, sich brav zu halten, und versprach, daß ich sie nicht verlassen würde. Hier glänzte Sokrates noch mehr, als zu Potidäa. Ich selbst brauchte mich weniger zu fürchten, weil ich zu

Pferd war. Erstlich übertraff er den Laches ausserordentlich an kluger Vorsicht und Gegenwart des Geistes. Ferner sahe ich bey dieser Gelegenheit ganz vorzüglich, was du vorhin vom Sokrates sagtest, Aristophanes, nähmlich, daß er mit stolzem Sinn über alles herfahre. Dieß that er damahls so sehr, als er jetzt irgend thun kann: er schlug überall seine Augen hin und beobachtete mit ruhigem Blick Freund und Feind. Er zeigte jedem schon in der Ferne, daß, wer ihn anrührte, nicht gut wegkommen würde. Daher gingen beyde, Sokrates und Laches, ganz sicher durch. Denn an solche macht sich in Kriege nicht leicht jemand, wohl aber an die Feigen, die Hals über Kopf fliehen; nur diesen läuft man nach.

Wie vieles Bewundernswerthe könnte nicht noch sonst vom Sokrates angeführt werden? Allein da müßte man Vorzüge berühren, die sich von einem andern vielleicht eben so gut sagen ließen. Da hingegen verdienen diejenigen Eigenschaften an ihm vorzüglich gekannt und bewundert zu werden, worin ihm niemand gleich kommt, weder ein Mensch aus dem Alterthum, noch einer von seinen Zeitverwandten.

Achill war ein großer Held: aber eben diesen Heldenmuth könnte jemand auch beym Brasidas und andern finden, so wie Perikles als Redner am Nestor, Antenor und andern wohl seines Gleichen haben möchte. Eben dieses gilt von andern Vortrefflichkeiten, die sich bey einigen so gut als bey andern finden. Sokrates dagegen hat so wohl

in seinem ganzen Wesen, als besonders in dem was er redet etwas so ganz Eigenes, daß es sehr schwer halten würde, einen zu finden, der ihm hierin gleich käme. Einen blossen Menschen findet man gewiß nicht, weder jetzt, noch im Alterthum, den man ihm an die Seite setzen könnte. Dagegen ist die von mir angegebene Aehnlichkeit zwischen dem Sokrates und den Silenen und Satyrn vollkommen richtig: sie trift beydes seine Person und seine Reden.

Denn ich habe im vorhergehenden noch nicht einmahl bemerkt, daß sich nirgend mehr Aehnlichkeit findet als zwischen seinen Reden und den geöffneten Silenen. So wie diese inwendig schön, von aussen aber seltsam gestaltet sind, so scheinen auch gemeinen Ohren die Reden des Sokrates anfangs lächerlich: seine Wörter und Ausdrücke geben ihm von aussen das Ansehen eines schalkhaften und schmähsüchtigen Satyrs in seiner äussern Tracht. Er redet von nichts als Lasttragenden Eseln, Schmieden, Schustern, Gerbern und wiederhohlt immer dasselbe von Demselben, so, daß er ewig einerley zu sagen scheint. Einem Unkundigen und Unverständigen müssen daher solche Reden eben so lächerlich scheinen, wie der äussere Anblick eines Satyrs. Sobald hingegen jemand die äussere Schale seiner Reden aufthut und ihren innern Sinn betrachtet, so findet er, wenn er anders selbst dazu gemacht ist, daß die Reden des Sokrates tiefere Wahrheiten in sich halten, als alles was die Menschen gewöhnlich zu reden pflegen; und bey noch näherer Betrachtung findet er

ihren Sinn überaus göttlich: einen Sinn, der die schönsten Bilder der Tugend in sich hält: einen Verstand, der sehr weit um sich greift, ja vielmehr, der alles in sich schließt, worauf jeder, der ein edler und tugendhafter Mann werden will, vor allen Dingen sehen muß.

Dieß war es, meine Freunde, was ich zum Lobe des Sokrates sagen wollte. Auch habe ich das mit berührt, worüber ich mich gegen ihn zu beklagen habe, und worin er sich stolz und hart gegen mich bewiesen hat. Indessen habe ich dieß nicht allein erfahren, sondern auch viele andere, z. B. Charmides, Glaukons Sohn und Euthydem, der Sohn des Diokles. Diese hat er ebenfalls als Liebhaber getäuscht, und sich ihnen so theuer zu machen gewußt, daß sie vielmehr Liebhaber von ihm geworden sind, als daß er sie hätte liebkosen sollen.

Dieß sage ich besonders dir zur Warnung, Agathon, daß du dich nicht ebenfalls von ihm täuschen lässest, sondern durch mein Beyspiel gewitzigt, dich in Acht nimmst, damit nicht das Sprichwort an dir wahr werde: Ein Thor muß durch eigenen Schaden klug werden.

Apollod. Kaum hatte Alkibiades dieses Wort ausgesprochen, so lachte jeder über seine Freymüthigkeit: denn wie es schien, sprach er dieses blos als Liebhaber des Sokrates und aus Eifersucht gegen den Agathon.

Hierauf erwiederte Sokrates:

Sokr. Du scheinst mir völlig nüchtern, Alkibiades! Denn sonst wäre es dir nicht möglich gewesen, durch einen so langem Umweg schöner Reden dasjenige versteckt einzuleiten, worauf alles vorhergehende abzielt, und dir den Schein zu geben, als wenn deine Schlußerklärung nur Zufall wäre, da sie doch die Hauptabsicht der ganzen vorhergehenden Rede ist: denn du hattest von Anfang an keinen andern Zweck, als mich vom Agathon zu trennen. Du willst nähmlich, daß ich bloß dich liebe, und sonst keinen, und daß Agathon bloß von dir und sonst von keinem Menschen geliebt werde. Aber, beßter Freund, wir haben deine List doch gemerkt, ob du sie gleich unter den Bildern des Satyrs und der Silenen zu verstecken glaubtest.

Allein, lieber Agathon, dieß darf ihm nicht gelingen; sondern du mußt vor allen Dingen dafür sorgen, daß sich Niemand zwischen unsere Freundschaft stecke.

Hierauf versetzte Agathon: Es scheint allerdings nicht ohne Grund zu seyn, was du sagst, Sokrates: und wie ich muthmasse, hat Alkibiades sich eben deswegen zwischen uns beyde gesetzt, um uns von einander zu bringen. Er soll aber doch seinen Willen nicht haben, sondern ich will mich wieder zu dir setzen.

O ja, erwiederte Sokrates, komm hier zu meinen Füssen!

O Himmel! rief Alkibiades, wie kränkt mich der Mann! Er glaubt in Allem den Vorrang haben zu müssen. Doch wenn ich bitten darf, unvergleichlicher Mann, so laß den Agathon doch wenigstens zwischen uns sitzen.

Nein das geht nicht! erwiederte Sokrates. Du hast mir bisher eine Lobrede gehalten; nun aber muß Agathon mir zur Rechten sitzen, damit ich ihn auch lobe. Denn wenn er unter dir säße, so könnte er mich nicht eher wieder loben, als bis er zum zweytenmahl von mir gelobt wäre. Laß ihn vielmehr, beßter Freund, und beneide diesem jungen Manne das Lob nicht, das ich ihm zubereitet habe. Denn ich bin sehr begierig darauf, ihn zu loben.

Nun! nun! Alkibiades, rief Agathon, ich kann unmöglich hier bleiben; sondern ich muß meinen Platz vertauschen, damit ich des Sokrates Lob genieſſe.

Dessen bin ich gar wohl gewohnt, versetzte Alkibiades. So bald Sokrates zugegen ist, darf kein anderer den Gedanken fassen, einen Schönen an sich zu ziehen. Wie geschickt und schlau hat er es nicht zu machen gewußt, diesen neben sich zu bekommen!

Apollod. Indem nun Agathon aufstund, um sich auf die andere Seite neben den Sokrates zu setzen, ließ sich plötzlich eine Menge bacchantischer Sänger hören, die die Thüren offen fanden, weil jemand zu ihnen hinaus gegangen war: sie

kamen also herein und setzten sich bey der übrigen Gesellschaft. Darauf wurde alles laut und wach; jeder mußte mehr trinken, als er wollte.

Allein Eurykimachus, Phädrus und einige andere gingen bey dieser Gelegenheit nach Hause, um sich schlafen zu legen; und wie mir Aristodem erzählte, haben sie lange geschlafen, denn es war in einer Jahrszeit, da die Nächte lang sind. Als sie indessen beym Tagwerden, um die Zeit des Hahnengeschreyes, wieder aufstanden, fanden sie, daß die übrigen auch noch weggegangen waren, und jetzt schliefen, nur allein Agathon, Aristophanes und Sokrates waren noch wach, und tranken immer aus einem großen Pokal, der zur Rechten ging. Dabey soll Sokrates noch mancherley mit jenen gesprochen haben, welches aber Aristodem zum Theil nicht wußte, auch nicht wissen konnte, weil er nicht gleich anfangs dabey gewesen war, oder auch halb geschlafen hatte. So viel wußte er indessen überhaupt, daß sie von der dramatischen Dichtung gesprochen, und Sokrates die übrigen so weit gebracht hatte, daß sie gestehen mußten, derselbe Dichter müsse zum Komischen eben so geschickt als zum Tragischen seyn, und wer die Kunst des Tragischen verstehe, müsse auch des Komischen mächtig seyn. Nachdem sie sich nun mit dem Sokrates hierüber einverstanden hatten, denn sie mußten und konnten nicht anders; — so legten sie sich gleichfalls schlafen; Aristophanes sogleich, Agathon aber erst, da es bereits helle zu werden anfing.

Wie diese nun schliefen, stand Sokrates auch auf und ging weg, und zwar gerade nach dem Lycäum *), wo er sich in Begleitung Aristodems, der gemeiniglich mit ihm zu gehen pflegte, zuvor, wie gewöhnlich, badete, und darauf den ganzen Tag mit gymnastischen Uibungen zubrachte, bis er erst am Abend nach Hause ging und sich zur Ruhe begab.

*) Das berühmteste Gymnasium zu Athen.

Phädrus

oder

vom Schönen.

Sokrates. Phädrus.

Sokrates.

Freund Phädrus! wohin und woher?

Phädr. Ich komme vom Lysias, Sokrates, dem Sohn des Kephalus und will ein wenig spazieren vors Thor. Denn ich habe lange beym Lysias gesessen: seit diesem Morgen. Ich pflege aber auch gern die gewöhnlichen Spaziergänge zu machen, wie unser Freund Akumenus anräth, weil sie, wie er sagt, den Körper weniger anstrengen, als das Laufen in der Rennbahn.

Sokr. Er hat Recht, Freund! Lysias war also auch in der Stadt, wie du ihn verliessest?

Phädr. Ja! und zwar beym Epikrates, im Morychischen Hause gleich beym Olympius an.

Sokr. Was machtet ihr denn da? hat Lysias euch als Redner zu Gaste gehabt?

Phädr. Ich will dir von allem Nachricht geben, wenn du Zeit hast, mit zu gehen und mich anzuhören.

Sokr. Ey! meinst du nicht, daß ich, nach Pindar, auch wohl Geschäfte versäume, um nur zu hören, was ihr mit einader geredet habt?

Phädr. Nun so komm!

Sokr. Rede nur!

Phädr. Du sollst etwas hören, Sokrates, das ganz nach deinem Geschmack ist. Der Gegenstand, wovon wir sprachen, betraf gewissermaßen die Liebe. Lysias hatte nähmlich von einem gewissen Schönen geschrieben, dem nachgestellt würde: doch nicht von einem Liebhaber. Hiemit wollte er groß thun. Denn seiner Behauptung nach muß man dem Liebhaber nicht so sehr zu gefallen suchen, als denen, die nicht Liebhaber sind.

Sokr. O der edle Mann! Hätte er doch geschrieben, daß man einem Armen mehr als einem Reichen, einem Alten mehr als einem Jüngling, und überhaupt einem Manne, wie ich und viele meines Gleichen sind, mehr als andere willfahren müsse! Dann wäre seine Rede nett und fein, und dem allgemeinen Beßten zuträglich. Du hast mich aber so begierig darauf gemacht, daß ich nicht von dir gehen werde, wenn du auch bis nach Megara spazierst, und, wie Herodikus, erst vor der Mauer wieder umkehrst.

Phädr. Aber, beßter Sokrates, meinst du denn, daß ich fähig wäre, das was Lysias, der größte aller jetzt lebenden Schriftsteller, in nicht wenig Zeit, und bey einsamen Nachdenken, aufgesetzt hat, als ein Kunstloser ihm wieder so nachzusagen, daß er dabey nicht verlöhre? Wie vieles fehlt mir zu dieser Geschicklichkeit! ob sie mir gleich mehr werth wäre als alles Gold.

Sokr. O Phädrus! Wenn das — so müßte ich den Phädrus nicht kennen, und gar nicht wissen, was ich weiß! Aber keins von beyden! Vielmehr

mehr weiß ich zuverläßig, daß du den Vortrag des Lysias gewiß mehr als einmahl gehört, und ihn selbst zu wiederhohlten Mahlen gebethen hast, über denselben Gegenstand zu reden; und er hat es sicherlich gern gethan. Allein auch das war dem Phädrus noch nicht genug, sondern er nahm nochmahls das Buch selbst in die Hand, um sich in demjenigen noch genauer zu unterrichten, was er gern besonders wissen wollte. Damit brachte er die ganze Zeit von diesem Morgen an zu; und ging darauf aus spazieren, in keiner andern Absicht, wie ich glaube, als damit er die ganze Rede auswendig lernte, wenn sie ihm nicht zu stark wäre. Deswegen nahm er auch seinen Weg aus dem Thore, um desto einsamer für sich nachdenken zu können. Da ihm nur einer in den Weg kam, der vor Begierde braunte, diese schönen Sachen zu hören, so mußte es ihm sehr lieb seyn, einen solchen gefunden zu haben. Denn nun hatte er einen, dem er seinen Enthusiasmus mittheilen konnte. Darum bat er diesen, mit zu gehen. Er that es, und ersuchte darauf den Phädrus, ihn mit der Weisheit des Lysias bekannt zu machen. Dazu war Phädrus ohnehin geneigt: indessen stellte er sich doch, als wenn er nicht Lust hätte, dem Lysias nach zu erzählen. Ich zweifle aber nicht, er würde es zuletzt von sich selbst gethan, und seinen Begleiter allenfalls gezwungen haben, ihn anzuhören, wenn dieser auch nicht geneigt dazu gewesen wäre. So aber hast du das Glück, Phädrus, um das gebethen zu seyn, was du ohnehin gethan haben würdest.

Phädr. Nun es ist am beßten, daß ich rede, so gut ich kann. Denn ich glaube, du würdest mich doch nicht lassen, ohne dich einigermaßen befriedigt zu haben.

Sokr. Das ist sehr mein Wille!

Phädr. Ich will es denn so machen. Was die eigenen Worte des Lysias anbetrifft, so weiß ich diese in Wahrheit nicht. Dagegen aber will ich dir den Sinn beynahe von allen Gegensätzen und Unterschieden, die er zwischen dem Liebhaber und dem Nichtliebhaber machte, überhaupt vortragen, und mit dem ersten den Anfang machen.

Sokr. Zeige mir erst, lieber Freund, was du da zur Linken unter dem Mantel hast. Denn ich glaube fast, es ist die Schrift des Lysias. Wäre dieß, so bleibst du mir zwar immer ein werther Mann, darfst aber nicht glauben, daß ich große Lust hätte, dich anzuhören, so bald ich den Lysias selbst haben kann. Ich bitte dich, zeige mir!

Phädr. O laß doch! Ich hatte große Hoffnung, Sokrates, meinen Scharfsinn gegen den deinigen zu üben: diese Hoffnung aber hast du mir ganz vereitelt. Doch wenn du lieber willst, so kann ich vorlesen. Wo sollen wir uns setzen?

Sokr. Komm, wir wollen uns da an den Fluß Ilissus begeben, und uns ganz still niedersetzen, wo wir einen bequemen Fleck finden.

Phädr. Da ich zum Glück ohne Schuhe bin, welches du freylich immer bist, so können wir um so leichter in den Fluß selbst gehen: dieß

wird uns ganz angenehm seyn, besonders um diese Jahres- und Tageszeit.

Sokr. Nun so gehe und siehe dich um nach einem Fleck, wo wir uns niedersetzen können.

Phädr. Siehest du jenen hohen Ahorn?

Sokr. O ja!

Phädr. Da haben wir Schatten und Kühle und weichen Rasen, wo wir uns setzen können, wenn wir wollen.

Sokr. Nun zu!

Phädr. Sage mir doch, Sokrates, ist dieß nicht eben der Ilyssus, von welchem einst Boreas die Orithya geraubt haben soll?

Sokr. So sagt man!

Phädr. Nicht wahr, von dieser Stelle? Denn hier ist das Wasser sehr angenehm, rein und hell wie Glas. Ich wüßte nicht, wo Mädchen lieber spielen sollten.

Sokr. Hier ist der Ort noch nicht, sondern zwey bis drey Stadien weiter hin, wo sich ein Tempel der Diana findet und zugleich ein Altar des Boreas.

Phädr. Das weiß ich noch nicht. Sage mir aber, Sokrates, ich bitte dich, glaubst du diese Fabel auch?

Sokr. Nun wenn ich sie auch nicht glaubte, nach dem Beyspiel weiser Männer, so wäre das ja nichts besonders. Ich könnte meine Auslegungskunst daran versuchen und sagen, der Wind Boreas habe mit der Pharmakia spielend die Orithya von den nahen Felsen herabgeworfen; und da diese gestorben, so sey dadurch die Fabel entstanden,

Boreas habe die Orythya geraubt. Auch kann man den Areopag nennen. Denn einer andern Sage zu folge soll Orithya nicht vom Ilyssus, sondern aus dem Areopag entführt seyn.

Dergleichen Erzählungen, lieber Phädrus, sind zwar belustigend, aber doch der Mühe nicht werth, die man darauf wendet; sie fodern einen kümmerlichen Grübler, der dabey doch weiter nichts gewinnt, als etwa die mühselige Arbeit, der er sich unterziehen muß, auch aus den Fabeln der Hippocentauren, Chimäre, Gorgonen, Pegasen und anderer höchst seltsamer Wundergeschichten und Mißgestalten in Menge einen vernünftigen Sinn heraus zu künsteln. Wer alle diese Geschichten nicht buchstäblich glaubt, sondern eine jede derselben, zu folge einer pedantischen Weisheit, vernünftig deuten will, der braucht viel Zeit. Ich hingegen habe zu solchen Untersuchungen gar keine Zeit. Warum, lieber Freund? Weil ich nach dem goldenen Spruche des delphischen Apolls noch nicht einmahl so weit bin, daß ich mich selbst kenne. Es scheint mir aber sehr lächerlich, wenn einer, der hierin noch unwissend ist, sich schon nach andern Dingen umsehen will. Ich lasse daher alle solche Grübeleyen fahren, und folge blos der gemeinen Erzählung von solchen Dingen, halte mich aber dabey übrigens nicht auf, sondern untersuche mich vielmehr selbst darnach. Ich frage mich z. B., bist du vielleicht ein vielfach verschlageneres Thier, als Typhon, wilder und unbändiger, als dieser? oder ein sanftmüthigeres und einfacheres Geschöpf,

das der milden Vernunft und der göttlichen Natur gewisser maßen theilhaftig ist?

Nun, lieber Freund, da sind wir ja bey dem Baum, wovon du sagtest und dem wir uns, während der Unterredung, unvermerkt genahet haben. War er das nicht?

Phädr. Ja er ist es!

Sokr. O Juno, wie schön ist men hier! Der Ahorn wie hoch und weit umfassend! wie erhaben sein reiner Stamm, wie unvergleichlich seine Schattenlaube! Wie sehr in seiner beßten Blühte, so daß alles um ihn her wohl duftet! Dazu die schönste Kristallquelle unter ihm, mit Wasser so kalt wie Eis! man fühlt es, so bald man den Fuß hineinsetzt. Dieser Ort scheint gewissen Nymphen und dem Achelous heilig zu seyn, wie man aus dem kleinen weiblichen Statuen und Bildern sehen kann. Und ich bitte dich, wie angenehm und erquickend die Kühle! Alles sommerhaft und schwirrend vom Chor singender Grillen! Ja was noch am schönsten ist, das weiche Gras — wie sanft ruhet hier das Haupt! O lieber Phädrus, du hättest mich nirgend besser hinführen können.

Phädr. Sonderbarer Mann, du hast ja eine ganz kindische Freude. Man sollte glauben, du kämst ganz aus der Fremde, und wärst hier gar nicht zu Hause. Gehst du denn nie über die Grenzen des Stadtgebiets? — ja kommst du nie aus den Mauern von Athen?

Sokr. Verzeihe mir, beßter Mann. Ich bin einer von denen, die immer gern etwas lernen.

Nun aber kann ich von leeren Oertern und Bäumen nichts lernen, wohl aber von den Menschen in Athen. Du allein bist der Mann, der das Zaubermittel in Händen hat, mich aus der Stadt zu locken. Denn so wie man hungriges Vieh, wenn man ihnen Grünes oder Früchte vorhält, hinter sich herlocken kann; so könntest du mich mit der Schrift des Lysias durch ganz Attika ziehen oder wohin du wolltest, ich würde dir überall folgen.

Da ich hier nun an einem so angenehmen Orte bin, so möchte ich mich gern niederlegen. Du aber lies mir vor, stehend oder sitzend oder liegend, wie es dir am bequemsten fällt.

Phädr. So höre denn!

„Mein Thun und Lassen kennst du schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Gründe erklärt, warum wir dabey am beßten fahren. Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir bitte, ob ich gleich kein Liebhaber von dir bin. Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten nachmahls gereuen, wenn sie ihre Lust erst befriedigt haben. Wer aber nicht als Liebhaber handelt, bey dem findet auch keine Nachreue Statt. Denn er handelt nicht gezwungen, sondern frey, und thut nach seinem Vermögen erst alsdann wohl, wenn er für sein eigenes Beßte hinlänglich gesorgt hat."

„Ferner macht es den Liebhabern zuweilen schwere Gedanken, wenn sie bedenken, wie sehr sie durch Liebe verleitet ihre eigenen Angelegenhei-

ten versäumt haben, und durch ihr Wohlthun zurückgesetzt sind; und wie viele Mühe es ihnen gekostet hat, um die Gunst ihres Lieblings zu erhalten, die sie deswegen schon längst vollkommen vergolten zu haben glauben."

„Die Nichtliebenden hingegen quält weder der Gedanke, daß sie ihr eigenes Beßte vernachläßigt haben; noch sind sie bekümmert wegen der vorhergehenden Arbeit und Mühe, die ihnen ihr Liebling gemacht; noch daß sie sich dadurch den Haß ihrer Verwandten zugezogen haben. Da sie nun so großer Uibel ganz überhoben sind, so ist die natürliche Folge, daß sie alles dasjenige gern thun, wovon sie glauben, daß es ihnen zum Vergnügen gereichen werde."

„Wenn man aber sagt, daß die Liebhaber, um der ausserordentlichen Zärtlichkeit willen, die sie gegen ihre Lieblinge hegen, vor andern geschätzt werden müßten, indem sie mit Abneigung gegen alle übrige für diese allein alles mögliche versuchten, um ihre Gunst zu genieſſen: so läßt sich leicht abnehmen, wie falsch dieses Vorgeben ist. Denn sie sind mit ihrer Liebe gar nicht beständig, sondern die neuesten Lieblinge gelten bey ihnen immer am meisten. Und wenn diese aus Eifersucht jenen übel wollen, so thun sie, blos diesen zu gefallen, jenem auch wohl übel.

„Wäre es nun wohl vernünftig, dergleichen bey einem Menschen zu billigen, blos weil er von der Liebe geplagt wird — einer Krankheit, die kein vernünftiger Sachkenner gut heissen kann? Diese Art von Leuten gestehet selbst, daß sie mehr

rase als besonnen sey: daß sie zwar wohl wisse, sie sey nicht bey Verstande, könne aber nicht dafür, weil sie ihrer nicht mächtig sey. Wie sollte also ein Verständiger dasjenige billigen können, was diese in ihrem kranken Zustande wollen?

„Gesetzt aber, jemand wollte unter Liebhabern für sich den beßten wählen, so wäre die Zahl in der That klein, aus der er wählen könnte. Wählt man hingegen aus allen übrigen denjenigen, der sich für einen am beßten schickt, so hat man eine große Menge, woraus man wählen kann. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß unter dieser großen Menge gerade derjenige sey, den man seiner Freundschaft würdig findet.

„Wenn du dich indessen nach der Einrichtung der Gesetze *) vor der öffentlichen Schande fürchtest, so hast du zu bedenken, daß die Liebhaber, welche glauben, andere müßten um sie eben so buhlen, wie sie um andere, ganz natürlich damit prahlen und mit größter Strebsucht einem jeden zu zeigen suchen, daß sie nicht umsonst gearbeitet haben: dahingegen die Nichtliebhaber, die sich besser zu regieren wissen, auch nicht die Meinung des großen Haufens, sondern blos das Beßte für sich wählen.

„Dazu kommt, daß die Liebhaber von vielen belauscht werden. Wenn man siehet, daß sie be-

*) S. das Gastmahl (und die 7te Anm.), wo erzählt wird, daß die öffentlichen Gesetze zu Athen den Liebhabern allen möglichen Vorschub thäten, und es nach der allgemeinen Sitte und Denkungsart für unedel gehalten würde, kein Liebhaber zu seyn.

ständig ihren Lieblingen nachlaufen, und dieses ihr einziges Tagewerk ist, so fasset man allerley arge Gedanken, so bald man einen Liebhaber mit seinem Liebling im Gespräch siehet, und glaubt, daß er entweder seine Lust bereits befriedigt habe, oder doch im Begriff sey, sie befriedigen zu wollen. Dahingegen die Nichtliebhaber frey mit einander umgehn können, ohne dergleichen üble Nachreden befürchten zu dürfen, weil das Volk wohl weiß, daß es nicht anders seyn kann, als daß Menschen und Menschen mit einander reden, es sey aus Freundschaft, oder sonst eines Bedürfnisses wegen.

„Ja wenn auch der Gedanke der Furcht und Sorgen macht, daß es schwer sey, eine Freundschaft auf beyden Sitten zu erhalten, indem, wenn irgend ein unglücklicher Zwist entsteht, beyde Partheyen dadurch geschlagen sind, und im Fall du auf deiner Seite alles dasjenige hingibst, was dir doch über alles werth ist, kein gemeiner Schaden daraus für dich entstehet, — wenn, sag ich, diese Bedenklichkeit über dich etwas vermag, so hast du um so mehr Ursache, dich vor den Liebhabern zu fürchten. Denn diese nehmen leicht etwas übel und meinen alles geschähe ihnen zum Nachtheil.

„Daher suchen sie auch ihre Geliebten so viel als möglich von dem Umgange anderer abzuhalten, damit nicht etwa Reiche durch ihr Vermögen, oder gelehrte Männer durch ihre Weisheit sie einnehmen, so wie sie überhaupt ein wachsames Auge auf dieselbe haben, daß sie mit keinem Menschen in Verbindung treten; der diesen oder jenen Vor-

zug hat. Daher wenden sie alle Künste der Uiberredung an, um ihre Lieblinge gegen jeden andern abgeneigt zu machen, und setzen sie dadurch in völlige Verlassenheit von Allem, was Freund heißt. So bald man, auf sein eigenes Beßte bedacht, klüger als jene Liebhaber denken will, so hat man es so gleich mit ihnen verdorben.

„Diejenigen aber, die nicht als Liebhaber handeln, sondern blos aus Tugend dasjenige thun, was sie thun müssen, sind auch auf keinem Umgang neidisch, sondern vielmehr Feinde von solchen, die keinen Umgang wollen, weil sie glauben, daß sie von diesen verachtet werden, hingegen Vortheile von denen geniessen, die gesellschaftlichen Umgang suchen. Hieraus entstehet also, nach der Wahrscheinlichkeit, viel eher Freundschaft als Feindschaft.

„Eben so wahr ist es, daß die meisten Liebhaber sich in einen gewissen Körper verlieben, noch ehe sie den Charakter dessen kennen, der ihr Liebling werden soll, oder was man sonst von einem Menschen zum voraus wissen muß, mit dem man sich genau verbinden will. Daher bleibt es immer eine große Frage, ob ihre Freundschaft auch alsdann noch dauren werde, wenn sie bereits ihre Lust befriedigt haben. Bey solchen hingegen, die nicht als Liebhaber Freundschaft und Gefälligkeiten erweisen; ist es auch nicht wahrscheinlich, daß ihre Gutthaten blos auf Befriedigung einer gewissen Lust abzielen, so daß, wenn diese vorbey ist, auch ihre Freundschaft abnehmen müßte; sondern ihre anfänglichen Gefälligkeiten sind vielmehr

Beweise und Kennzeichen derer, die noch folgen werden.

„Imgleichen fordert es deine eigene Besserung, daß du keinem Liebhaber, sondern mir Gehör gibst. Denn die Liebhaber loben Reden und Thaten, die kein Lob verdienen, theils weil sie ihre Lieblinge nicht beleidigen wollen, theils auch, weil sie durch die Begierde geblendet das Schlechtere für das Bessere halten. Denn so lehrt die Liebe die Dinge ansehen. Sie macht, daß Unglücklichen dasjenige sehr bitter scheint, was andern keine Traurigkeit verursacht; Glückliche hingegen zwingt sie, auch das zu loben, was gar keines Wohlgefallens werth ist. Daher sollte man die Geliebten mehr bedauern als beneiden."

„Willst du also mir folgen, so will ich mich deiner annehmen, und zwar erstlich nicht als Liebhaber, der blos einer gegenwärtigen Lust fröhnt, sondern als ein Vernünftiger, der Herr über sich selbst ist, und vor allen Dingen auf das siehet, was für die Zukunft nützlich ist. Auch werde ich die Freundschaft nicht brechen wegen unbedeutender Kleinigkeiten: sondern kaum um großer Fehler willen einigen Unwillen äussern: die unvorsätzlichen dir verzeihen, und von den vorsätzlichen dich nach und nach frey zu machen suchen. Dieß sind die wahren Merkmahle einer Freundschaft, auf die man für lange Zeit rechnen kann."

„Liegt dir aber auch noch die Besorgniß am Herzen, daß keine Freundschaft stark seyn könne, die nicht durch das Band der Liebhaberey geknüpft ist, so mußt du erwägen, daß man auf die Weise

auch aus Kindern und Aeltern nichts mehr machen müßte, noch überhaupt treue Freunde haben könnte, die nicht durch eine solche Liebessucht, sondern vielmehr aus andern Bedürfnissen und Zwecken sich erzeugt haben."

„Wenn es ferner richtig ist, daß man vorzüglich denen aufhelfen muß, die es bedürfen, so darf man auch nicht die Wohlhabendsten, sondern man muß die Nothleidendsten für seine Gutthaten suchen. Denn je grösser die Uibel sind, von denen jemand befreyt wird, um so grössern Dank weiß er auch seinem Erretter. Und wer auf seine Kosten Gastereyen anstellen will, der sollte dazu nicht Freunde bitten, sondern Bettler und Hungrige. Denn dieß sind eben diejenigen, die dich dafür am meisten lieben, die dir nachgehen, die vor deine Thür kommen, die sich innigst darüber freuen, die dir über alles Dank wissen und Gott um alles Gute für dich anflehen werden."

Doch geziemt es sich vielleicht auch, daß man zu seinen Wohlthaten eben nicht immer diejenigen aufsucht, die es am meisten nöthig haben; sondern auch wohl solche, die sich am erkenntlichsten beweisen können; nicht blos Liebhaber, sondern der Wohlthat würdige; nicht blos solche, die deine Schönheit geniessen, sondern die dir auch noch im Alter wieder Gutes thun; nicht blos solche, die mit deinen Willfahrungen gegen andere prahlen, sondern die das Gute in der Stille geniessen und aus Scham keinem davon sagen; nicht blos solche, die sich eine kurze Zeit um deine Gunst bewerben, sondern die dir ihre Freundschaft das gan-

ze Leben hindurch gleich stark erhalten: nicht so wohl solche, die nach Befriedigung ihrer Lust jeden Anlaß zur Feindschaft suchen, um deiner los zu werden, sondern solche, die dir auch alsdann noch ihre Tugend beweisen, wenn die Schönheit ausgeblühet hat.

„Dieß alles bedenke wohl: und dazu auch noch dieses, daß die Liebhaber von ihren Freunden gewarnt werden, als solche, die etwas Uibels unternommen haben. Wer hingegen kein Liebhaber ist, braucht sich auch von seinen Verwandten nie sagen zu lassen, daß er durch ein solches Betragen sein eignes Glück verscherze."

„Wolltest du mich indessen fragen, ob ich von dir verlangte, allen, die keine Liebhaber sind, ohne Unterschied zu folgen? so würde ich dir antworten, daß ja auch kein Liebhaber von dir verlangen werde, gegen alle Liebhaber ohne Unterschied diese Gesinnung zu hegen. Denn weder alle Wohlthaten sind für den Empfänger gleicher Erkenntlichkeit würdig, noch ist es dir selbst möglich, allen gleich zu thun, wenn du einige unvermerkt vorbey gehen willst. Diese ganze Sache darf keine üble, sondern sie muß gute Folge für beyde Partheyen haben.

„Das bisher Gesagte scheint mir zum Beweise hinreichend. Glaubst du aber, daß noch etwas hinzugesetzt oder einiges näher erläutert werden müsse, so erkläre dich."

Nun was hältst du von dieser Rede, Sokrates? Ist nicht alles ausserordentlich, sowohl Gedanken als Ausdruck?

Sokr. Uiber die massen, Freund; Ich bin ganz davon hingerissen! Und zwar hauptsächlich deswegen, Phädrus, weil ich immer dich angesehen habe. Denn deine außerordentliche Fröhlichkeit, die du während des Vorlesens blicken liessest, brachte mich zu dem Gedanken, daß du die Vortrefflichkeit dieser Sachen ohne Zweifel tiefer als ich empfändest, und so suchte ich es dir nachzuthun, unvergleichliche Seele, und wurde dadurch zu einem gleichen Enthusiasmus mit dir hingerissen.

Phädr. Ey! gefällt es dir so zu scherzen?

Sokr. Das hältst du für Scherz und nicht für Ernst?

Phädr. Nimmermehr, Sokrates. Allein sage mir aufrichtig, beym Jupiter der Freundschaft! glaubst du, daß ein einziger Grieche über diesen Gegenstand mehr und würdigere Dinge hätte sagen können, als diese Rede des Lysias enthält?

Sokr. Ich muß erst fragen, ob du willst, daß wir diese Rede darum loben sollen, weil darin ist, was gesagt werden mußte; oder bloß deswegen, weil darin alles klar und gegründet; weil alles bis auf jeden Ausdruck genau abgemessen und gedrechselt ist? Willst du dieß letztere, so gebe ich dir Recht. Denn jenes habe ich wegen meiner Schwäche nicht gefaßt, weil ich bloß auf die rhetorischen Vollkommenheiten dieser Rede mein Augenmerk gerichtet habe. Allein ich glaube, selbst Lysias würde zu einem allgemeinen Urtheile des Lobes mehr als dieß verlangen.

Auch hat es mir geschienen, lieber Phädrus, (doch will ich mich gern von dir eines bessern be-

lehren lassen,) daß er zwey oder dreymahl dasselbe wiederhohlt, gleichsam als wenn er über denselben Gegenstand nicht vielerley zu sagen wüßte; oder auch nichts daraus machte, sich auf dieselbe Weise zu wiederhohlen. Eben so kam es mir vor, als wenn er sich besonders darauf etwas zu Gute thäte, über dieselbe Sache bald so bald anders, und doch immer deutlich, reden zu können.

Phädr. Das heißt nichts, Sokrates. Was du an dieser Rede vermissest, hat sie so sehr, als eine in der Welt es haben kann. Denn was von diesem Gegenstande auf eine gute Weise irgend gesagt werden konnte, ist darin alles gesagt. Und ich behaupte noch immer, daß Niemand reichhaltiger und würdiger von dieser Sache reden kann, als Lysias gethan hat.

Sokr. Dieß kann ich dir schon nicht mehr zugeben, Phädrus; denn sonst muß ich erwarten, daß die Weisen der ältern und neuern Zeit, Männer und Frauen, die über eben diesen Gegenstand geredet und geschrieben haben, mich des Irrthums überweisen.

Phädr. Wer sind die? und wo hast du etwas besseres gehört, als was ich dir vorgelesen habe?

Sokr. Das weiß ich jetzt so genau nicht zu sagen: doch bin ich mir bewußt, einige auf die Weise gehört zu haben, es sey die schöne Sappho oder den weisen Anakreon, oder wie diese Schriftsteller sonst heissen. Und woher weiß ich das? Aus der Fülle meines Herzens, unvergleichlicher Mann, welche mir sagt, daß sich über diesen Gegenstand

noch ganz andere, und gewiß nicht schlechtere Dinge sagen lassen. Diese kann ich nun aus mir selbst nicht haben: das weiß ich wohl, indem ich mir meiner eigenen Unwissenheit hierin bewußt bin. Es bleibt also nichts übrig, als daß ich sie, gleich einem Gefäß, aus fremden Quellen geschöpft habe, ob ich gleich nicht mehr weiß, aus welchen, weil mein Gedächtniß sehr schwach ist.

Phädr. O das freut mich, vortrefflicher Mann! Du brauchst mir nicht zu sagen, wie und wo du jene schönen Sachen gehört hast, auch wenn ich es ausdrücklich verlangte. Dagegen aber sage mir eben das, was du zu wissen vorgibst. Du hast dich nähmlich anheischig gemacht, eben so viel und noch schönere Dinge hierüber zu sagen, als Lysias in seinem Buche geschrieben hat, ohne etwas von jenem zu berühren *). Thust du dieses, so verspreche ich dir, so gut wie die neue Archonten, eine goldne Statue zu Delphi in Lebensgröße, nicht blos in der meinigen, sondern in der deinigen.

Sokr. Du bist zu gütig lieber Phädrus, und in Wahrheit güldest, wenn du meinst, ich glaubte, daß Lysias sein Ziel ganz verfehlt hätte, und

*) τουτων απεχεμενος, his abstinens, kann heissen, ohne etwas von dem zu wiederhohlen, was Lysias bereits gesagt hat. Oder τουτων kann auch auf die vorhin genannten Schriftsteller und Schriftstellerinnen, Sappho, Anakreon u. s. w. gehen, so daß er sich um diese nicht weiter bekümmern, sondern blos aus sich selbst reden soll. Indessen scheint jene Erklärung die richtigste.

und hielte mich für fähig, über alles und jedes, was er gesagt hat, noch viel besser reden zu können. Das begegnet auch wohl dem allerschlechtesten Schriftsteller nicht, daß er nicht wenigstens von einigen Dingen gut reden sollte.

Doch gleich zu dem, wovon die Rede ist. Nicht wahr, wenn einer behauptet, daß man dem Nichtliebhaber mehr als dem Liebhaber willfahren müsse, so darf er es nicht unterlassen, die Klugheit von jenem zu erheben und die Unbesonnenheit von diesem herdurchzuziehen, — welches beydes nothwendig ist, wenn er noch irgend Stoff zu fernern Reden behalten will. Daß er dieß also behandelt hat, ist mehr Nothwendigkeit als Verdienst. Indessen kann man einem Redner dergleichen übersehen, nur darf man nicht seine Erfindungskraft in solchen Sachen rühmen, sondern etwa nur die vorzügliche Anlage und Stellung derselben. Sagt er aber auch solche Dinge, die nicht die Nothwendigkeit der Sache selbst darbiethet, und auf die man so leicht nicht verfällt; so verdient er nicht blos wegen seiner guten Disposition, sondern noch viel mehr wegen seiner Erfindung gelobt zu werden.

Phädr. Ich gebe dir Recht! Denn was du sagst, läßt sich wohl hören. Ich will sehen, ob ich es nicht auch so gut machen kann. Diesem zufolge erlaube ich dir gern die Hypothese, daß der Liebhaber unbesonnener als der Nichtliebhaber sey, anzunehmen 2). Wenn du aber auch im übrigen

2) D. i. du behauptest, Lysias habe den größten Theil

mehr und Besseres über diese Sache sagen kannst, als Lysias, so sollst du neben den Kypseliden zu Olymp in der schönsten Statue prangen.

Sokr. Du nimmst es übel, Phädrus, daß ich dir deinen theuren Liebling angreife; und meinst, ich wäre im Ernst gesonnen, seine Weisheit durch eine andere von noch größerer Schönheit und Mannigfaltigkeit zu beschämen.

Phädr. Hier, lieber Freund, fasse ich dich eben so. Du mußt reden, es mag kosten was es will, und zwar so gut du kannst. Damit wir indessen nicht das lästige Werk der Komödianten zu treiben brauchen, und einer dem andern immer erwiedern muß, so wünschte ich, daß du mich der Mühe überhebest, dir jene Ironie zurück zu geben. „O Sokrates, würd' ich in dem Fall sagen müssen, ich müßte den Sokrates nicht kennen, und nicht wissen, was ich weiß, wenn das wahr wäre — vielmehr hattest du selbst sehr große Lust zu reden, stelltest dich aber, als wenn du nicht daran

seiner Rede der entgegengesetzten Schilderung der Unbesonnenheit des Liebhabers und der Besonnenheit des Nichtliebhabers zu danken. Alles was er sagt, laufe darauf hinaus, und übrigens verdiene er gar kein Lob. Er habe sich nicht als Erfinder gezeigt, sondern bloß jene Hypothese entwickelt, welche er nothwendig habe annehmen müssen, so bald für seine Behauptung auch nur das Geringste gesagt werden sollte. Ich räume dir also denselben Vortheil ein. Nütze auch du diese Hypothese, so gut du kannst, damit Lysias in so fern vor dir nichts voraus habe. Wenn du denn noch mehr lieferst, als er geliefert hat, und Erfindungen zeigst, wovon er nichts gewußt hat, so sollst du aufs schönste belohnt werden.

wolltest.“ Allein du merkst wohl, daß ich nicht eher von hier gehe, bis du das ausgeredet hast, wovon deine Brust so voll ist, wie du sagst. Wir sind hier beyde allein: ich aber stärker und jünger als du! Du wirst begreifen, was ich damit sagen will. Mein Rath wäre also, du liessest dich nicht zwingen, sondern thätest von selbst, was du doch thun mußt, du magst wollen oder nicht.

Sokr. Glücklicher Phädrus! Ich mache mich lächerlich, wenn ich Unwissender mit einem so erfindungsreichen Schriftsteller wetteifern, und mein Stammeln ex tempore der studierten Rede jenes unvergleichlichen Mannes entgegen setzen will.

Phädr. Weißt du, was ich gesagt habe? Keine Beschönigungen! Ich habe so gleich etwas in meiner Gewalt, wodurch ich dich zum Reden zwingen kann.

Sokr. Ich bitte keinen Gebrauch davon zu machen.

Phädr. Nicht? Doch das will ich! Mein Kraftmittel ist ein Schwur. Ich schwöre dir also bey einem Gott, oder willst du lieber, bey diesem holden Ahorn, daß, wenn du nicht so gleich mit deiner Gegenrede losrückst, ich dir nie irgend einen Aufsatz von irgend einem Menschen vorzeigen oder das geringste davon sagen werde.

Sokr. O weh! du böser Mann! Wie mächtig bist du, einen Liebhaber fremder Reden zu zwingen, wozu du nur willst *)!

*) D. i. einen, der gern hört, was andere geredet oder geschrieben haben, φιλολογος. Wenn er diese seine

Phädr. Nun, wenn du so lüstern nach den Früchten anderer bist, warum willst du selbst nichts zum Beßten geben?

Sokr. Jetzt muß ich wohl, nachdem du jenen Schwur gethan hast. Denn wie könnte ich ein so köstliches Mahl verscherzen?

Phädr. So laß dich hören!

Sokr. Weißt du, was ich thun will?

Phädr. Was denn?

Sokr. Ich will mich einhüllen, und meine Rede so geschwind als möglich abhaspeln, damit ich nicht durch deinen Anblick beschämt mitten in der Rede stecken bleibe.

Phädr. Nur gleich angefangen! Uibrigens lasse ich dir Freyheit, dich dabey anzustellen, wie du willst.

Sokr. So kommt denn, ihr süssen Musen! die ihr diesen Nahmen führt, entweder wegen der Lieblichkeit des Gesangs, oder wegen der sanft schwirrenden musikalischen Harmonie. Helft mir bey einer Erzählung, wozu mich dieser unvergleichliche Mann zwingt, damit er sie hört, und ihm nachmahls sein Freund viel weiser scheint, als er ihm vorher schien!

Es war also ein Knabe, oder besser ein Jüngling, lieblich und überaus schön. — Er hatte gar viele Liebhaber; und einer davon war sehr lustig.

Lust nicht unbefriedigt lassen will, so muß er sich wohl dazu verstehen, über eben die Sache zu reden, wenn er auch noch so ungeschickt seyn sollte, weil du ihm sonst vorenthalten willst, wonach er so begierig ist.

Dieser liebte den schönen Jungen, so sehr einer ihn lieben konnte, und doch machte er ihm weiß, er liebte ihn nicht. Da er nun einst um seine Gunst buhlte, so predigte er ihm vor, wer sollt' es wohl glauben? daß man dem Liebenden nicht so willfahren müsse, als dem, der nicht liebt. Dieß bewies er ihm so!

„In allen Dingen, liebes Kind, gibt es nur einen einzigen Grund, auf den man bauen muß, wenn man gute Entschlüsse fassen will. Man muß nähmlich vor allen Dingen wissen, worauf es eigentlich bey der ganzen Berathschlagung ankommt, wenn man nicht lauter Fehlgriffe thun will, welches sonst unvermeidlich ist. Der große Haufen trappt hier im Finstern, weil er nicht das Wesen von jeder Sache kennt. Daher kommt es denn auch, daß solche Leute sich nicht gleich beym Anfange der Untersuchung über das vereinigen, was der Grund von Allem ist; gleichsam als wäre darüber gar keine Frage mehr. Allein, indem sie weiter gehen, ist auch die natürliche Folge, daß sie weder mit sich selbst noch unter einander Eins sind."

„Damit uns also nicht eben das begegne, was wir an den meisten tadeln, so müssen wir, da bey uns die Frage entstehet, ob es besser sey, mit einem Liebhaber, oder mit einem, der nicht Liebhaber ist, Freundschaft zu machen? vor allen Dingen zuerst untersuchen und ausmachen, was Liebe an sich selbst ist, und worin ihre Natur bestehet? Dieß ist es, wovon wir zuerst eine bestimmte Erklärung, die von uns beyden anerkannt wird, geben müssen, und mit beständiger Rücksicht auf

dieselbe darnach untersuchen, ob die Liebe nützlich oder schädlich ist?

„Daß nun die Liebe eine gewisse Begierde sey, siehet jeder ein: und daß die Nichtliebhaber ebenfalls nach dem, was schön ist, begierig sind, wissen wir auch. Um also ein zuverlässiges Merkmahl zu haben, wonach wir den Liebhaber von dem, der nicht Liebhaber ist, unterscheiden können, müssen wir bemerken, daß ein jeder von uns zwey gewisse herrschende Ideen in sich hat, die ihn leiten, und denen er folgt, wohin sie ihn führen. Die eine bestehet in der uns angebohrnen sinnlichen Lust: die andere ist die (uns nicht angebohrne, sondern) erworbene Meinung oder Vorstellung von dem, was das beßte ist."

„Diese beyden harmoniren zuweilen in uns, zuweilen aber streiten sie auch gegen einander, so daß bald die eine, bald die andere siegt."

„Wenn uns also die Vorstellung des Beßten durch Vernunft leitet, und durch ihr Uibergewicht die Lust beherrscht; so heißt dieß Mäßigung. Wenn hingegen die vernunftlose Begierde uns zu allerley Lüsten fortreißt, und die Herrschaft in uns behauptet, so heißt diese Herrschaft Zügellosigkeit."

„Diese Zügellosigkeit führt mancherley Nahmen, weil sie selbst vielfach ist, und sich in mehrern Gestalten zeigt. Je nachdem sich nun eine von diesen Arten der Zügellosigkeit bey einem Menschen vorzüglich findet, je nachdem ist auch der Nahme, den er darum führt, ein Nahme, der, wie er auch lauten mag, doch nie zum Ruhme gereichen, oder mit Ehren geführt werden kann."

„Der vernunftlose Hang nach Fresserey, der jeden Gedanken des Bessern im Menschen erstickt und alle andere Begierden gleichsam verschlingt, heißt daher Schlingsucht, und wer damit behaftet ist, führt gleichfalls den Nahmen des Schlingsüchtigen."

„Eben so weiß ein jeder, welchen Nahmen die tyrannische Begierde zum Trinken führt, und wie man den nennt, der sich dadurch leiten läßt."

„Uiberhaupt ist es mit allen ähnlichen und verwandten Leidenschaften eben so, daß jeder von derjenigen benannt wird, die vor andern herrschend in ihm ist."

„Warum nun alles vorhergehende gesagt ist, wird bereits einleuchtend seyn. Indessen mag es schon gesagt oder nicht gesagt seyn, so wird doch alles noch deutlicher werden durch folgende Erklärung."

„Die vernunftlose Begierde, welche, indem sie die Vorstellung und den Trieb zu dem, was Recht und Gut ist, überwiegt, sich blos von dem Vergnügen der Schönheit reitzen läßt, und durch andere mit ihr verwandte Begierden, die auch auf leibliche Schönheit ausgehen, ausserordentlich verstärkt, alles unter sich bringt, und regiert: — diese bekommt selbst von dieser Stärke den Nahmen Ερως oder Liebe *)."

„Allein, lieber Phädrus, scheint mir nicht

*) απ' αυτης της ῥωμης επωνυμιαν λαβουσα, Ερως εκληθη.

etwas besonders wiederfahren zu seyn? mir kommt es so vor!

Phädr. Ja wohl, Sokrates. Dich hat eine Art von Redefluß befallen, den man sonst an dir nicht gewohnt ist.

Sokr. Stille! höre! In Wahrheit, hier wehet überall göttliche Begeisterung! Wundere dich also nicht, wenn ich von den Nymphen fortgerissen werde, nachdem ich einmahl im Flusse der Rede bin. Denn das bisherige war so ziemlich dithyrambisch.

Phädr. Vollkommen!

Sokr. Das hast du gemacht! Aber höre weiter! denn die Begeisterung möchte übergehen. Doch das überlasse ich der Gottheit! Ich komme wieder zu dem geliebten Jüngling.

„So hatten wir denn, liebes Kind, dasjenige genau angegeben, worauf bey uns alles ankommt. Wir haben nähmlich eine bestimmte Erklärung von der Liebe gegeben, in Rücksicht auf welche wir nun weiter ausmachen wollen, welche Vortheile oder Nachtheile derjenige natürlich zu erwarten hat, der entweder den Liebhaber oder den Nichtliebhaber zum Gegenstande seiner Gunst und Willfährigkeit wählt."

„Jeder, der sich von der Begierde leiten läßet oder der Lust dient, muß sich seinen geliebten Gegenstand so angenehm als möglich zu machen suchen."

„Nun ist einem Kranken alles angenehm, was ihm nicht entgegen ist; da hingegen er alles das-

jenige wie seinen Feind betrachtet, was ihm überlegen, oder doch wenigstens gewachsen ist."

„Ein Liebhaber wird daher nie zugeben, daß sein Liebling ihm überlegen oder gleich stark sey; sondern er wird ihn auf alle Weise schwächer machen und unter sich bringen."

„Der Unwissende ist schwächer als der Weise; der Furchtsame schwächer, als der Beherzte; der Kunstlose in Reden schwächer als der Meister dieser Kunst; der Träge und Stumpfsinnige schwächer als der Lebhafte und Scharfsinnige." —

„Diese und noch mehrere Uibel müssen sich in der Seele eines Lieblings finden, wenn er die Wünsche seines Liebhabers befriedigen soll: er muß sie entweder von Natur haben, und alsdann hat der Liebhaber Ursach sich zu freuen; oder dieser muß sie ihm einzuflössen suchen, sonst hat es mit seiner Lust sogleich ein Ende."

„Er darf ihm also nichts gönnen: er muß ihn abhalten von jedem nützlichen Umgange, den er sonst haben, und wodurch er ein Mann werden könnte! Er gereicht seinem Liebling also zum großen Schaden, ja zum allergrößten Schaden, weil er ihm dasjenige nimmt, wodurch er weise werden könnte."

„Dieß Kleinod ist nun die göttliche Philosophie oder Liebe zur Weisheit, von der ein Liebhaber seinen Liebling so sehr als möglich entfernt halten muß, weil er sonst zu befürchten hat, daß dieser nach erlangter Weisheit ihn verachten möchte. Dazu muß er alles anwenden, um ihn in allgemeiner Unwissenheit zu erhalten, damit er in

allen Dingen von dem Wort und Blicke seines Liebhabers abhängt. Auf die Weise ist er nun zwar jenem äusserst angenehm; sich selbst aber höchst nachtheilig."

„Was also die Ausbildung des Verstandes anbetrifft, so erhellet, daß die Aufsicht und der Umgang mit einem Liebhaber auf jede Art schädlich ist."

„Nun müssen wir aber auch sehen, wie ein solcher den Körper seines Lieblings, den er sich als Eigenthum anmaßt, pflegen und zurichten werde."

„Da ihn seine Leidenschaft zwingt, das Angenehme dem Guten vorzuziehen, so wird er vor allen Dingen auch einen lieblichweichen und keinen starken Körper suchen — nicht einen, der sich von der freyen Sonne hat bescheinen lassen, sondern einen, der hübsch im Schatten geblieben ist; der nichts weiß von Arbeit und Schweiß, wodurch die Säfte austrocknen, sondern weich anzufühlen und weibisch gepflegt ist — — dazu mit ausländischen Schminken und Flitterputz überzogen, weil es ihm an eigner Schönheit fehlt — kurz der diese und ähnliche Läppereyen zu seiner Hauptsache macht. Nach einem solchen Körper muß sich der Liebhaber umsehen; und das ist so einleuchtend, daß man die lächerlichste Sache von der Welt thun würde, wenn man noch weiter davon reden wollte. Die gegebne Anzeige ist für uns hinreichend, denn wir müssen weiter."

„Jeder weiß, daß ein solcher Körper im Kriege und bey jeder Gelegenheit, wo es hart hergeht, von Feinden geradezu angegriffen wird,

da hingegen Freunde und Liebhaber seinetwegen in Furcht und Zittern seyn müssen. Da hierüber gar kein Zweifel ist, so bedarf es auch keines weitern Beweises."

„Wir gehn also weiter und untersuchen, ob ein Liebling von dem Umgange mit seinem Liebhaber und der Aufsicht, die dieser über ihm beweißt, Vortheil oder Nachtheil habe?"

„Hier weiß nun ein jeder, Niemand aber so gut als der Liebhaber selbst, daß ein Liebhaber vor allen Dingen wünschen muß, daß sein Liebling der allerliebsten, theuersten und unvergleichlichsten Güter beraubt werden möge. Wie sehr wird er nicht wünschen, daß dieser seine Aeltern, Verwandte und Freunde verlöre, indem er glaubt, daß sie dem unschätzbaren Vergnügen im Wege stehen, das ihm der Umgang seines Lieblings macht, und daß sie diesen davon abhalten."

„Ferner darf der Liebling kein Geld und Gut besitzen, wenn er den Wünschen des Liebhabers genug thun soll, weil er sich sonst nicht so leicht fangen, oder sich doch nicht halten und alles mit sich machen läßt. Dieß weiß jeder Liebhaber, und deßwegen muß er es mit schelsüchtigen Augen ansehn, wenn sein Liebling Vermögen hat, und sich hingegen freuen, sobald er es verliert."

„Uiberdem muß ein Liebhaber wünschen, daß sein Liebling so lange als möglich unverheirathet, ohne Kinder und Familie bleibe, damit er so lange als möglich seine süße Lust an ihm haben kann."

„Es gibt zwar auch noch andere Uibel in der Welt: allein die meisten derselben haben doch noch

eine Art von Vergnügen bey sich, die ein gewisser Dämon gleich anfangs mit ihnen verbunden hat. Der Schmeichler z. B. ist ein Ungeheuer und ein fürchterlich Ding, und doch hat sein Gewerbe von Natur etwas nicht Unangenehmes bey sich."

„Eben so kann jemand sagen, daß es gefährlich sey, mit einer buhlerischen Freundin zu thun zu haben, und andere dergleichen Liebhabereyen an Menschen und Thieren tadeln, und doch finden wir, daß diese Dinge uns täglich angenehm sind. Dahingegen ist der Liebhaber seinem Liebling nicht nur nachtheilig an Körper und Seele; sondern er muß ihm auch äußerst eckelhaft werden, wegen des täglichen Umgangs, den er mit ihm hat."

„Denn nach einem alten Sprichwort, ist Gleich und Gleich gern beysammen, Jung bey Jung und Alt bey Alt. Die Gleichheit des Alters zweckt auf gleiche Vergnügungen ab, und bewirkt durch diese Aehnlichkeit der Neigungen auch die eigentliche Harmonie der Freundschaft, wie ich glaube. Und selbst ein solcher Umgang hält nicht auf die Dauer: denn auch Menschen von gleichem Alter werden sich einander müde."

„Ferner findet sich in dem Umgange eines Liebhabers und Lieblings nicht nur Unähnlichkeit, sondern auch Zwang, und Zwang ist in jeder Sache verdrießlich. Hier hängt nähmlich ein Aelterer an einem Jüngern, und will gar nicht von ihm lassen, weder Tag noch Nacht. Er läßt sich durch den Zwang eines rasenden Instinkts fortreißen und findet darin seine ewige Wollust: er siehet und hört und fühlt nichts als seinen Geliebten; seine ganze Sinn-

lichkeit und Empfindung haftet daran; und sein einziges Vergnügen ist, diesen beständig zu liebkosen. Und was hat er dagegen seinem Liebling zu geben? Durch welche Erquickungen und Freuden will er diesen so an sich ziehen, daß er sich für eben die Zeit schadlos hält? Muß ihn nicht zuletzt der Umgang seines Liebhabers aneckeln? Er siehet ein altes verblühetes Gesicht vor sich, und was hiemit noch sonst verbunden zu seyn pflegt — Dinge, deren bloße Erzählung schon unangenehme Empfindungen erweckt, geschweige, wenn man selbst damit zu thun hat. Alles dessen kann er sich gar nicht verwehren. Dazu kommt, daß er zu allen Zeiten und gegen jeden mit dem eifersüchtigsten Argwohn belauert und bewacht wird; daß er sich die unbescheidensten und übertriebensten Lobsprüche sowohl, als die bittersten Vorwürfe immer und ewig muß vorsagen lassen, die schon unerträglich sind, wenn man sie von einem Nüchternen hört; in dem Munde eines Trunkenen aber nicht nur unerträglich, sondern völlig abscheulich sind, wegen der zügellosen Frechheit, womit ein solcher alles heraus schwatzt, was und so viel ihm nur auf die Zunge kommt."

„Ein Liebhaber ist also selbst während seiner Krankheit eben so schädlich als unangenehm. Nachher aber, wenn die Leidenschaft seiner Liebe nachgelassen hat, wird er gar treulos. — Treulos gegen eben den, welchen er vorhin durch alle seine Versprechungen, die er durch Eidschwüre und Fußfälle bekräftigte, kaum an sich halten konnte, daß er sich in Hoffnung des versprochenen Guten eine

so verdrießliche Gesellschaft gefallen ließ. Kommt nun die Zeit, diese zu erfüllen, so läßt er sich durch ganz andere Gesinnungen leiten; nicht mehr Liebe und Raserey, sondern Verstand und Besonnenheit sind die Führer, denen er nun folgt: er ist auf einmahl ein ganz anderer Mensch, der von seinem Liebling nichts mehr weiß."

„Wenn dieser nun dagegen seinen Liebhaber zur Rede setzt, von ihm verlangt, was er ihm versprochen hat und ihm alles das zu Gemüthe führt, was vormahls geschehen und geredet ist: so hält diesen die Schaam zurück zu gestehen, daß er nicht mehr der vorige Mensch sey, und doch kann er sich auch nicht zu demjenigen verstehen, was er ehemahls, da ihn eine unsinnige Liebe beherrschte, geschworen und versprochen hatte, weil er nunmehro bey Verstande ist, und zu vernünftig, als daß er das vorige Leben von neuen anfangen und wieder der alte Mensch werden sollte."

„Es bleibt ihm also nichts weiter übrig, als daß er die Flucht ergreift. Dieser ehemahlige Liebhaber siehet sich also genöthigt, nachdem sich sein Schicksal so geändert hat, seinen Liebling ganz aufzugeben und zu fliehen."

„Was wird dieser nun dagegen thun? Er fühlt sich gedrungen, jenem nachzulaufen; er spricht Bitterkeiten und Verwünschungen gegen ihn aus, die ihm aber nun nichts helfen. Denn er hätte gleich anfangs wissen sollen, daß man überhaupt keinem Liebhaber Gehör geben muß, sondern vielmehr dem, der nicht Liebhaber ist; weil dieser nach Vernunft handelt, jener aber sich durch die

Wuth seiner Leidenschaft, wie durch eine blinde Nothwendigkeit, beherrschen läßt, daher es denn auch nicht anders seyn kann, als daß jeder, der sich einem Liebhaber anvertrauet, zugleich einem treulosen, mürrischen, neidsüchtigen und verdrießlichen Menschen in die Hand fällt: einem Menschen, der dem Vermögen und Körper seines Lieblings gleich nachtheilig ist; und am aller nachtheiligsten seiner Seele, deren Ausbildung und Vollkommenheit dadurch gehemmt wird. Vollkommenheit der Seele aber ist in Wahrheit das köstlichste Kleinod für Götter und Menschen, was sich je denken läßt."

„Dieß alles, liebes Kind, sollte man bedenken, und daraus abnehmen, daß die Freundschaft eines Liebhabers kein Wohlwollen der Seele, sondern ein bloßer Trieb nach Sättigung einer sinnlichen Lust ist, gleich der Begierde eines Heißhungrigen."

„Wie der Wolf das Lamm begehrt, so suchen Liebhaber die schönen Knaben."

Das war es, lieber Phädrus, was ich dir vorzutragen hatte: und hiemit soll meine Rede beschlossen seyn.

Phädr. Ich meinte vielmehr, du wärst erst in der Mitte, und wolltest noch eben so viel vom Nichtliebhaben sagen, nähmlich die Vortheile beschreiben, die der Umgang des letztern verschafft, und warum man diesem eher als jenem folgen muß. Warum willst du denn nun auf einmahl abbrechen, Sokrates?

Sokr. Hast du nicht gemerkt, unvergleichlicher Mann, daß ich vorhin zwar nicht mehr dithyrambisirte: aber doch ein wenig poetisirte, ohngeachtet ich nur Tadel zum Gegenstande hatte? wenn ich nun auch den zweyten zu loben anfangen wollte, was würde denn erst herauskommen? Siehest du mich nicht offenbar von den Nymphen begeistert, welches ich theils dir, theils einer höhern Vorsicht zu danken habe? Ich will also nur überhaupt sagen, daß sich bey dem zweyten, dem Nichtliebhaber, von allen den Uibeln, die ich an dem ersten gerügt habe, gerade die entgegengesetzten Güter oder Vortheile finden. Wozu also noch viele Worte? Beyde können hiemit abgethan seyn.

Ich überlasse daher meine Erzählung völlig dem Schicksal, was ihr gebührt, und gehe gerade durch den Fluß, ehe du mir noch mehr aufbürdest.

Phädr. Noch nicht, Sokrates. Die Hitze muß erst vorüber. Du siehest ja, daß die Sonne beynahe schon senkrecht steht. Laß uns noch bleiben, und über das bisherige noch weiter sprechen, bis es kühle wird: dann können wir gehen.

Sokr. Deine Kunst, Phädrus, Reden zu veranlassen und von andern herauszulocken, ist göttlich und bewundernswerth. Ich glaube, du bist an den meisten von den Reden Schuld, die seit deiner Zeit gehalten sind. Sie kommen entweder von dir selbst, oder du weißt es doch andern jedesmahl so nahe zu legen, daß sie nicht umhin können, dergleichen Versuche zu machen. Der einzige Simmias von Theben möchte es dir in dieser Kunst etwa gleich thun: sonst gewiß Niemand.

mand. Denn noch eben habe ich einen gewissen Einspruch erhalten, der mich verhindert von hier zu gehen, welchen ich blos dir zuschreiben kann, ohngeachtet du mir keinen Krieg ankündigst *).

Phädr. Wie und welchen?

Sokr. Als ich durch den Fluß wollte, lieber Freund, gab mir mein Dämon wieder das gewöhnliche Zeichen, welches allezeit ein Beweis ist, daß er mich von etwas abhalten will, das ich mir etwa vorgenommen habe: und sagte mir augenblicklich, daß ich nicht weggehen sollte, bevor ich mein Vergehen gegen den Gott der Liebe wieder ausgesöhnt hätte. Diese innere Gottesstimme macht mich halb und halb zum Propheten, aber zu keinem von Profeßion, sondern in so weit es mich selbst betrifft, wie diejenigen, die in Schrift und Sprache nur so weit erfahren sind, als sie für sich selbst brauchen, ohne deswegen andere lehren zu können. Ich begreife aber nun ganz wohl, worin ich mich vergangen habe. In der That, lieber Freund, hat die Seele etwas Weissagendes und Geheimahndendes in sich. Schon vorhin, da ich redete, spürte ich die geheime Regung dieser Kraft in mir, und hatte Ursache auf meiner Huth zu seyn, daß es mir nicht ginge, wie

*) D. i. du hast durch deine geheime Kunst es dahin zu bringen gewußt, daß mir mein Dämon das Weggehen untersagt hat, so daß ich nun wohl bleiben muß, ohngeachtet du jetzt nicht nöthig hast, mir mit deiner Stärke zu drohen, wie anfangs, da ich nicht reden wollte.

dem Ibykus *), der bey Menschen Ehre einlegte, indem er sich gegen die Götter verging. Jetzt weiß ich Gott lob! mein Vergehen.

Phädr. Und worin bestehet das?

Sokr. Ich habe vorhin eine gefährliche Rede gehalten, o Phädrus: du hast mich aber dazu gezwungen.

Phädr. Wie so?

Sokr. Kann etwas gefährlicher seyn, als wenn man thöricht und unehrerbietig gegen die Gottheit redet?

Phädr. Nichts, wenn bey dir der Fall ist.

Sokr. Freylich ist bey mir der Fall! Du hältst doch die Liebe für den Sohn der Venus und für eine Gottheit, nicht wahr?

Phädr. So redet man ja.

Sokr. Aber doch Lysias nicht, und auch ich, oder vielmehr du nicht: denn was ich gesprochen habe, schreibe ich dir zu, weil du es gleichsam durch eine geheime Zauberkraft mir aus dem Munde gezogen hast.

Wenn also die Liebe ein Gott oder etwas Göttliches ist, wie sie das wirklich ist, so kann sie kein Uibel seyn. Nun aber wurde sie sowohl nach der Rede des Lysias als nach meiner Erzählung wie ein Uibel beschrieben. Hiedurch haben

*) Ein berühmter erotischer Dichter, der sehr frey und ausgelassen schrieb. Cicero (Tuscul. Quest. l. 4.) sagt von ihm: quem maxime omnium amore flagravisse ex ipsius scriptis constat. Von seiner Geschichte, besonders der Fabel mit den Kranichen, handelt Erasmus in seinen Adagiis.

wir uns beyde gegen die Liebe vergangen. Beyde Reden waren auch höchst einfältig, obgleich fein und artig: denn ohngeachtet sie gar nichts Gesundes und Wahres enthielten, so machten sie doch Miene wunder was sie wären, und glaubten sich schon hinlänglich gerechtfertigt, wenn sie nur ein Paar schwache Menschen irre führten und von diesen gepriesen würden.

Ich muß mich also wieder aussöhnen, lieber Freund. Nun gibt es eine sehr alte Art der Aussöhnung für solche, die sich durch Reden und Erzählungen vergangen haben. Diese Art kannte Homer nicht: Stesichorus *) aber ganz wohl.

Denn nachdem dieser mit Blindheit geschlagen war, weil er von der Helena zu frey gesprochen hatte; so erkannte er bald, was Homer nicht wußte, daß diese Blindheit eine Strafe der Götter für sein Vergehen wäre; denn er war ein Freund der Musen, und machte seinen Fehler so gleich wieder gut durch folgenden Verse:

*) Stesichorus aus Syrien hatte eine Satyre auf die Helena gemacht und wurde dafür mit Blindheit geschlagen. Als er darauf durch den Achill, dem die Helena es angegeben hatte, die Ursache seiner Blindheit erfuhr, so widerrief er, machte ein Lobgedicht auf die Helena und bekam so sein Gesicht wieder. Diese Palinodie will Sokrates nachahmen, und durch eine Lobrede auf eben die Liebe, zu deren Nachtheil er vorhin geredet, seinen Fehler wieder gut machen. Obige Nachricht vom Stesichorus und der Helena vergl. in Pausanias (Lacon).

Ich habe vorhin nicht lauter geredet:
Du bist nicht ausgezogen auf schönberu-
derten Schiffen,
Bist nicht nach Troja gekommen.

Nach diesem vollkommnen poetischen Widerruf erhielt er sogleich sein Gesicht wieder. Ich werde aber noch weiser als beyde handeln. Denn ich werde nicht warten, bis mich die Götter als einen Lästerer der Liebe strafen, sondern mich vorher wieder mit ihr aussöhnen durch einen förmlichen Widerruf, und zwar mit entblößtem Angesicht, nicht verhüllt, wie vorhin, da ich mich schämte.

Phädr. In der That, Sokrates, du könntest mir keinen größern Gefallen thun.

Sokr. Du wirst wissen, lieber Phädrus, wie schamlos wir beyde, Lysias und ich, von der Liebe geredet haben. Denn stelle dir nur vor, wenn ein edelmüthiger und sanftgesitteter Mann einen Jüngling von gleichem Charakter liebt oder doch ehemahls geliebt hat, und von ungefähr hört, wie schlecht wir von den Liebhabern reden, indem wir sie beschuldigen, daß sie um der geringsten Kleinigkeiten willen ein feindseliges Aufheben machen, und ihren Lieblingen als neidsüchtige und schädliche Menschen allerley Verdruß und Uibel zuziehen, muß ein solcher denn nicht glauben, wir wären unter Bothsknechten groß gezogen, und hätten nie ein Beyspiel von edler Liebe mit Augen gesehen? Daß er die Vorwürfe, die wir der Liebe machen, billigen sollte, daran ist gar nicht zu denken.

Phädr. Beym Jupiter, es scheint, du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Eben die Scham vor einem solchen, ja die Furcht vor der Liebe selbst, treibt mich daher an, das beissende Salz meiner vorigen Rede durch einen fliessenden Nachtrank wegzuspühlen. Auch dem Lysias wollt' ich wohl rathen, so bald als möglich, eine Gegenrede zu schreiben, worin er bewiese, daß man einem Liebhaber viel eher willfahren muß, als einem der nicht Liebhaber ist, und zwar eben deswegen, weil die Freundschaft mit jenem vortheilhaft, der Umgang mit diesem dagegen höchst nachtheilig ist.

Phädr. Du kannst überzeugt seyn, Sokrates, daß dieses geschehen wird. Denn so bald du dem Liebhaber eine Lobrede gehalten hast, werde ich den Lysias schon anhalten, daß er dieses gleichfalls thut. Er soll mir etwas hierüber schreiben.

Sokr. Ich traue dir dieses gern zu, so lange du der Mann bleibst, der du bist.

Phädr. Rede also nur frey und unverhohlen.

Sokr. Nun wo ist denn der Jüngling, an den ich die vorige Erzählung richtete, damit er auch das hört, was ich nun dagegen zu sagen habe, und nicht zu voreilig ist, einem Nichtliebhaber seine Freundschaft zu schenken, ohne vorher alles zu wissen, was er wissen muß?

Phädr. Er ist dir ja immer bey der Hand, so bald du ihn verlangst.

Sokr. Vernimm also, schöner Jüngling, daß die vorige Rede dem Phädrus, einem Soh-

des Myrrhinusischen Pythokles angehört; dahingegen das, was ich nun sagen werde, vom Stesichorus kommt *) dem Sohne Euphems von Himera. Dieser würde aber auf folgende Art reden.

Es ist falsch, wenn behauptet wird, daß jemand, dem ein Liebhaber bereit stehet, diesem doch nicht folgen, sondern dafür einen Nichtliebhaber erwählen müsse, weil der Liebhaber gleichsam raset, dahingegen der Nichtliebhaber besonnen ist. Dieß ließe sich nur alsdann behaupten, wenn Raserey schlechthin ein Uibel wäre. Allein die allergrößten Güter werden uns vermittelst der Raserey zu Theil, es versteht sich vermittelst der heiligen, die ein Geschenk der Gottheit ist. Aus dem Munde der Prophetin zu Delphi und der heiligen Personen zu Dodona sind viele vortreffliche Orakel gekommen, die so wohl in besondern als allgemeinen Angelegenheiten die wohlthätigsten Dienste gethan haben. So bald man aber diesen Prophetinnen ihre heilige Wuth nimmt, vermögen sie wenig oder nichts. Eben so haben die Sibylle und andere göttlich begeisterte Propheten schon manchen in manchen Fällen die Zukunft richtig vorhergesagt. Alle Beyspiele dieser Art anzuführen, würde zu weitläuftig seyn: an der Sache selbst zweifelt Niemand.

Dieß kann uns also beweisen, daß die Alten,

*) D. i. ich bin durch das Beyspiel der Pallnode des Stesichorus bewogen, meinen Fehler auf eben die Art, wie jener, wieder gut zu machen; und wenn Stesichorus an meiner Stelle wäre, so würde er auf folgende Art wiederrufen.

die den Dingen ihre Nahmen gegeben, die Raserey gar nicht für etwas gehalten haben, dessen man sich zu schämen hätte, und das Unglimpf verdiente. Denn sie konnten der allerhöchsten Kunst, wonach man in die Zukunft siehet, unmöglich den Nahmen Wuth oder μανικη anheften, wenn ihnen nicht eine gewisse Wuth, die göttliche nähmlich, etwas sehr anständiges schien: daher benannten sie sie auch auf die Weise. Dagegen haben die Neuern aus Mißverstand noch ein τ in dieses Wort gesetzt, und statt μανικη Wuth μαντικη, Weissagungskunst, gesagt.

Denn auch diejenigen Spähungen der Zukunft, welche von Unbegeisterten nach dem Fluge der Vögel und nach andern bedeutenden Vorzeichen angestellt werden, und wobey der menschliche Geist blos muthmassend verfährt, hießen ehemahls Verstand und Kenntniß der Augurien, Οιωνοσκικη; die Neuern aber wollten den Nahmen verbessern, und sagten dafür Οιωνιστικη mit Veränderung des ο in ω.

So sehr nun die Wissenschaft der Augurien (Muthmassung des Zukünftigen nach bedeutenden Vorzeichen) von der Weissagungskunst, so wohl dem Nahmen als der Verrichtung nach, an Vollkommenheit und Adel übertroffen wird, um so viel edler ist auch, nach dem Zeugniß der Alten, die göttliche Raserey als die blos menschliche Besonnenheit.

Eben so vortreffliche Dienste thut diese göttliche Raserey bey großen Krankheiten und schweren Zufällen, welche die Götter zuweilen den Men-

schen wegen gewisser Vergehungen als Strafen zuschicken. In solchen Fällen hat sie den Hülfsbedürftigen oft Rettung verschafft, indem sie den Zorn der Götter abzuwenden weiß durch Anrufung und Versöhnung derselben. Daher ist schon mancher göttlich Rasende vermöge gewisser Reinigungen und Weihungen gegen dergleichen Uibel so wohl für das Mahl als für die Zukunft in Sicherheit gesetzt worden. Denn so bald einer diese göttliche Raserey ächt besitzt, so hilft sie ihm auch aus der Noth derjenigen Uibel, womit er jedes Mahl zu kämpfen hat.

Drittens, ist die poetische Raserey, welche eine Begeisterung der Musen ist, gleichfalls eine grosse Wohlthäterin. Findet diese eine reine und unschuldige Seele, von der sie Besitz nehmen kann, so erweckt und feuert sie dieselbe an zu erhabnen Oden und andern Schönheiten der Dichtkunst; diese Begeisterung der Musen lehrt die zahllosen Thaten der berühmten Altväter aufs schönste besingen, und unterrichtet dadurch zugleich ihr eigenes Zeitalter.

Kommt hingegen jemand ohne diese unmittelbare Begeisterung der Musen vor den Tempel der Dichtkunst, und glaubt, bloße Kunst werde hinreichen, ihn zum Dichter zu machen; so wird er wie ein Todter unter Lebendige kommen: und sein Dichten als eines blos Vernünftigen wird gegen die beflügelten Sprüche der Begeisterten wie Nichts seyn.

Durch solche und noch viel mehr Beyspiele könnte ich dir beweisen, wie viel Edles und Gros-

fes wir der Raserey zu danken haben, so bald diese eine Wirkung der Gottheit ist.

Sie soll uns also kein Schreckbild mehr seyn: wir wollen uns durch nichts irre machen lassen, schlecht von ihr zu denken, wenn gleich einer beweisen will, daß man eher einen Vernünftigen als einen Enthusiasten zum Freunde wählen müsse. Mit dieser blossen Behauptung ist es nicht gethan: vielmehr müßte ein solcher auch noch beweisen, daß die Liebe keine göttliche Wohlthat für die Menschen wäre, und nicht auf das Beßte so wohl des Liebhabers als des Lieblings abzweckte: dann möchte er den Siegeskranz hinnehmen.

Wir wollen aber gerade das Gegentheil zu beweisen uns angelegen seyn lassen, nähmlich, daß diese Art von Raserey den Menschen zum größten Glück von den Göttern ertheilt sey. Dieser Beweis wird freylich den Rohen unzuverlässig, den Klugen aber sicher und gewiß scheinen.

Zuerst müssen wir uns nun von der Natur der Seele, so wohl der menschlichen als göttlichen, einen wahren Begriff machen, und zwar durch genaue Betrachtung so wohl ihres leidenden als thätigen Zustandes. Wir fangen unsern Beweis so an.

Jede Seele ist unsterblich. Denn das Immerbewegliche ist unsterblich. Was dagegen ein anderes in Bewegung setzt, und von einem andern in Bewegung gesetzt wird, hört auf zu leben, so bald die Bewegung ein Ende hat. Daher kann blos das, was sich selbst bewegt, seine Bewegung nie verlieren, weil es nie von sich selbst verlassen wird: vielmehr ist eben dieses auch für alle übri-

ge bewegbare Dinge zugleich der Quell und Ursprung der Bewegung.

Der Ursprung aber oder das Principium ist jeder Sache hat selbst keinen Ursprung. Denn aus dem Uranfang muß alles das werden, was wird, dahingegen der Uranfang selbst kein anderes Principium hat, woraus er würde. Denn wenn der Uranfang seinen Anfang oder Ursprung sonst woher nähme, so wäre er nicht selbst Uranfang.

Weil also der Uranfang keinen Ursprung bekommt, so ist er auch unzerstörbar und zwar nothwendig. Denn ein zerstöhrtes Principium wird weder selbst durch etwas anders von neuen entstehen, noch wird aus ihm weiter etwas entstehen: und doch muß alles, was entstehet, aus dem Principium, als dem wesentlichen Uranfang, seinen Ursprung nehmen.

Der Ursprung aller Bewegung liegt daher blos in dem was sich selbst bewegt. Dieses aber kann weder untergehen noch entstehen: oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammen fallen und still stehen, und aus diesem Stillstande nie wieder etwas durch neue Bewegung zum Vorschein kommen.

Da also das in und durch sich selbst Bewegliche unsterblich ist, so kann jemand eben dieses auch von dem Wesen und dem Verhältniß der Seele behaupten, und dabey sicher seyn, daß Niemand ihn widerlegen wird.

Jeder Körper, der von aussen bewegt werden muß, ist seelenlos; welcher aber den Trieb seiner

Bewegung in und aus sich selbst hat, ist beseelt. Denn Selbstbewegung ist eben das, was die Natur einer Seele bestimmt. Und hat dieß seine Richtigkeit, so kann das sich selbst Bewegende auch nichts anders als Seele seyn. Folglich hat die Seele weder Anfang noch Ende, Entstehung und Tod bleiben nothwendig von ihr ausgeschlossen.

So viel von der Unsterblichkeit der Seele. Nun müssen wir auch von ihrer Natur oder Idee reden; und das kann nur auf folgende Weise geschehen. Denn eine Erklärung der Seele an sich, würde nur ein göttlicher Verstand geben können: und der menschliche Geist dabey zu kurz kommen: da hingegen es diesem angemessener ist und weniger Mühe macht, in einem Gleichniß und Bilde von ihr zu reden. Wir werden daher blos auf diese Weise von ihr reden.

Diesem zu folge wollen wir uns die Natur der Seelen unter dem Bilde eines Fuhrmanns mit beflügeltem Gespann vorstellen. Das Gespann der Götter und die Seelen derselben als Fuhrleute betrachtet, sind insgesammt gut und bestehen blos aus dem was gut ist: die der übrigen hingegen gemischt.

Unsere Seele regiert zwey Pferde am Zügel: hievon ist das eine an sich edel und gut und bestehet aus Theilen von gleicher Natur; das andere aber ist von entgegengesetzter Art und bestehet aus Theilen von entgegengesetzter Natur. Daher kommt es, daß unsere Seele ihr Fuhrwerk nicht ohne große Schwierigkeit regiert.

Nun müssen wir auch zeigen, woher die belebten Wesen kommen, sie mögen sterblich oder unsterblich genannt werden.

Alles was Seele heißt, führt die Aufsicht über alles Seelenlose. Die Seelen durchziehen den ganzen Himmel *), und nehmen in andern Räumen immer andere Gestalten an. So lange sie vollkommen und beflügelt sind, fahren sie in den Höhen und regieren von da aus die ganze Welt. Diejenigen aber, welche ihre Flügel verlieren, fahren so lange herunter, bis sie auf einen festen Körper stossen, worin sie ihre Wohnung auffschlagen: das heißt, sie nehmen einen irrdischen Leib an sich, der sich selbst zu bewegen scheint, weil er durch die Kraft der Seele belebt und regiert wird: Das Ganze aber, Leib und Seele in gegenseitiger Verbindung, bekommt den Nahmen eines Lebendigen oder belebten Wesens. Dieses Lebendige bekommt zugleich den Beynahmen des Sterblichen. Daß es aber auch lebendige Wesen gebe, die unsterblich sind, das läßt sich durch kein einziges menschliches Räsonnement (die blos nach sichtbaren Analogen abgefaßt werden); sondern allein vermittelst der höheren Vorstellung begreifen. Denn Gott sehen wir weder, noch können wir uns einen vollständi-

*) ουρανος ist nicht blos der sichtbare Himmel, sondern überhaupt das ganze Weltall, wie man aus dem Timäus siehet, worin Plato den Ausdruck ουρανος, Himmel, durch παν, ὁλον των ἁπαντων, rerum universitas, erkläret.

gen Begriff von ihm, als einem unsterblichen lebendigen Wesen, machen, das sowohl Seele als Körper hat, welche beyde von je her und auf immer mit einander vereinigt sind.

Doch hiemit mag es seyn, wie es Gott beliebt, wenn wir auch nur so, wie es Gott gefällt, davon reden.

Jetzt müssen wir auf die Ursache der Entflügelung einer Seele denken, woher es nähmlich komme, daß ihr die Flügel abfallen. Dieß gehet so zu.

Die Natur des Flügels bestehet darin, daß er das Schwerfällige aufwärts mit sich in die Höhe nimmt: da wo das Geschlecht der Götter zu Hause ist.

Unter allen was sich bey Körpern findet, ist die Seele dem Göttlichen am nächsten. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und alles was dahin gehört. Eben dieß ist es auch, wodurch die Flügel der Seele am meisten genährt und verstärkt werden: da hingegen schwinden sie und vergehen durch alles was schädlich, böse, und jenen Vollkommenheiten entgegen gesetzt ist.

Der große König des Himmels, Jupiter, ist der erste, der seinen beflügelten Wagen regiert; er führt den ganzen Zug an, indem er alles Uibrige nach seinem Gefallen ausschmückt und anordnet.

Ihm folgt nun das ganze himmlische Heer der Götter und Geister (Dämonen) in eilf Abtheilungen. Blos die Vesta bleibt im Hause der Götter zurück. Die übrigen Götter hingegen, nähm-

lich die zwölf höchsten, regieren, jeder an seiner Stelle, das worüber sie gesetzt sind *).

Diese mannigfaltigen Züge und Umkreisungen der glückseligen Götter, unter denen jeder das Seinige thut, geben die unvergleichlichsten Schauspiele im Himmel, so weit sein Gebieth reicht. Jeder Gott ist dabey eben so willig als vermögend. Denn Neid ist von diesem Chor der Götter ganz ausgeschlossen.

Wenn sie aber zu einem Gastmahl wollen, so fahren sie aufwärts und erheben sich bis zum höchsten Gipfel des Himmels. Hiebey kommt nun das Fuhrwerk der Götter leicht fort, weil die Pferde sich alle durch gleiche Zügel harmonisch regieren lassen. Das Fuhrwerk der übrigen hingegen will sich kaum lenken lassen. Denn das eine tückische Pferd will immer in die Tiefe nach der Erde zu, so bald der Führer ihm nicht die beste Nahrung gegeben hat. Hier hat nun die Seele ihre volle Arbeit und mit äusserster Gewalt zu kämpfen.

Wenn nun die Seelen der Unsterblichen am Gipfel sind, so fahren sie von da weiter aus nach den äussersten Enden des Himmels, bis sie am Rande desselben Halt machen. Hier werden sie alsdann im Kreise mit herum getrieben: dabey sehen sie zugleich, was ausserhalb des Himmels ist.

*) Man siehet bald, daß unter diesem Kreiszuge der 12 höhern Götter der Thierkreis gemeint sey. Die Vesta ist der Mittelpunct des Weltalls oder der unbewegliche Lichtthron. Lauter Kosmologische Ideen der Orientaler.

Das überhimmlische Gebieth hat indessen noch kein Dichter je recht besungen, und wird es auch keiner je recht besingen. Es verhält sich damit so. Wir müssen hier vor allen Diugen die Wahrheit suchen, besonders da der Gegenstand die vollkommenste Wahrheit ist. Das ganz unsinnliche Wesen ohne Farbe, ohne Gestalt und ohne Berührung, das Wesen des Wirklichen, läßt sich blos von dem Verstande, als dem regierenden Theile der Seele anschauen; von dem Verstande worin die Wissenschaft des Wahren eigentlich ihren Sitz hat.

Denn so wie Gottes Gedanke sich blos im Kreise des göttlichen Verstandes und der ganz ungemischten (unmateriellen, blos geistigen) Wissenschaft bewegt: so sucht auch der Geist jeder menschlichen Seele, so bald diese in einen ihr angemessenen Zustand versetzt ist, in der Wissenschaft des Wahren und Wesentlichen eine Zeitlang seine Lust, und findet darin zugleich die wohlthätigste Nahrung für sich, bis die Seele nach Vollendung dieses Kreislaufs wieder in den vorigen Zustand zurücktritt.

Während dieses periodischen Umkreises gelangt sie zur Anschauung der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, und der Wissenschaft, nicht der entstehenden und veränderlichen, die bald diese bald jene Gestalt annimmt, je nachdem sie den uns bekannten und von uns so genannten Wesen gleichsam einverleibt ist; sondern die Wissenschaft des Wesentlichen, die sich blos in dem findet, was auch an sich selbst grundwesentlich oder unveränderlich ist. Durch diese Wissenschaft und durch Betrach-

tung der übrigen wahrhaft wesentlichen Dinge genährt, ziehet sie wieder in den Himmel, ihre ursprüngliche Heimath. Nach ihrer Ankunft aber bring der Fuhrmann die Pferde vor die Krippe, und legt ihnen Ambrosia vor, und tränkt sie dazu mit Nektar. Hierin bestehet die Lebensart der Götter.

Mit den übrigen Seelen aber verhält es sich so. Die beßten davon, die den Göttern folgen und diesen ähnlich geworden sind, erheben das Haupt des Fuhrmanns (den göttlichsten Theil der Seele) über das Gebieth des Himmels hinaus und werden zugleich mit im Kreise herumgetrieben: weil sie aber durch die Zügellosigkeit ihrer Pferde (der sinnlichen Leidenschaften) sehr beunruhigt werden, so gelangen sie kaum zur Anschauung des Wesentlichen.

Andere erheben bald das Haupt, bald lassen sie es wieder sinken; und wegen des gewaltigen Widerstandes ihrer Pferde gelangen sie zur Ansicht des Wesentlichen nur zum Theil und zum Theil nicht.

Noch andere streben zwar insgesammt nach dem was oben ist, und suchen nachzukommen; allein sie sinken wieder herab, weil sie zu unvermögend sind, und taumeln in der Tiefe herum: hier tritt eine die andere, und eine macht sich über die andere her, indem jede der andern zuvorstrebt. Da entstehet alsdann Aufruhr, Streit und schweißvoller Krampf. Die Trägheit und Verdorbenheit der Fuhrleute macht, daß viele hinkend werden, und viele ihre Schwingen grossentheils verlieren. Alle

aber

aber müssen nach langem Kampf verstümmelt, und ohne zur Anschauung des Wesentlichen gelangt zu seyn, wieder abziehn. Und nachdem sie dieses Gebieth verlassen haben, suchen sie sich mit Meinungen zu nähren: daher entstehet denn jene unruhige Betriebsamkeit, um das eigentliche Feld der Wahrheit wo möglich zu finden. Denn diese Flur der Wahrheit ist eben dasjenige, woraus der edelste Theil der Seele seine schicklichste Nahrung ziehet: und auch die Flügel der Seele, wodurch diese allein ihre Leichtigkeit und Schwungkraft hat, finden hier die ihrer Natur angemessensten Stärkungsmittel.

Der Lauf, welchen die Adraste oder die Göttin des unvermeidlichen Schicksals, diesen Seelen vorgeschrieben hat, ist nun folgender.

Jede Seele die der Gottheit nachlebt und dadurch theils zur Einsicht in die wesentliche Wahrheit gelangt, soll bis zur nächsten Periode ihrer Laufbahn ungekränkt bleiben, und wenn sie diesen göttlichen Wandel immer zu erhalten vermag, so soll sie auch immer herabgesetzt werden. Verliert sie aber den göttlichen Blick in das Wesentlichwahre, so, daß sie dieses nicht mehr zu erreichen vermag, und er ergreift dafür zufällige Dinge, wodurch sie mit Vergessenheit und verderbten Neigungen erfüllt — ihre leichte Schwungkraft verliert, und nach gelähmten Flügeln schwerfällig zur Erde herabsinkt: so kommen sie zwar in einen andern Zustand, allein das Gesetz will doch nicht, daß solche Seelen gleich bey der ersten Geburt in thierische Naturen übergehen; sondern sie sollen

zuerst Menschen werden, und zwar eine jede nach dem Verhältniß ihres Zustandes.

Diejenige nähmlich, die es in der Erkenntniß des Wesentlichwahren am weitesten gebracht hat, wird als künftiger Liebhaber der Weisheit oder des Sittlichen und Schönen oder der Musik (Musenkunst) oder als philosophischer Liebhaber geboren.

Die Seele des zweyten Rangs nimmt den Körper eines gerechten Königs oder eines heldenmüthigen Kriegers und Anführers an.

Die des dritten Rangs wird ein Staatsmann oder Haushalter oder Wucherer.

Die vierte beziehet den Körper eines kampfliebenden Gymnastikers oder eines Arztes.

Die fünfte ergreift die Lebensart eines Propheten oder eines Priesters der Geheimnisse (eines Eingeweiheten in den Mysterien).

Die sechste wird dichterisch.

Die siebente geometrisch oder künstlerisch.

Die achte wird sophistisch oder volkssüchtig.

Die neunte ein Tyrann.

Je nachdem nun die Seelen alle diese verschiedene Lebensarten auf Erden gerecht oder ungerecht führen, je nachdem wird auch ihr nächstes Schicksal besser oder schlimmer. Was aber den Ort betrifft, woher die Seelen gekommen sind, soll keine eher wieder dahin gelangen, als nach Verlauf von 10000 Jahren (denn so viel Zeit brauchen die Flügel zum Wachsen), ausgenommen die Seelen dessen, der ganz aufrichtig die Weisheit sucht, oder ein philosophischer Liebhaber junger Seelen ist. Wenn diese nähmlich drey Jahrtausende hinter ein-

ander diese Lebensart gewählt haben, so gelangen sie schon am Ende der dritten tausendjährigen Periode, nähmlich im dreytausendsten Jahr, ganz beflügelt wieder an den Ort ihres ursprünglichen Aufenthalts. Die übrigen aber müssen nach Vollendung ihres ersten Lebenslaufs vors Gericht.

Nach diesem Gericht ziehen einige in unterirdische Gegenden, um für ihre Vergehungen zu büssen: andere hingegen erheben sich zu folge eines günstigern Urtheils, das über sie gesprochen wird, in ein himmlisches Gebieth, wo sie mehr oder weniger glücklich sind, je nachdem sie ihr menschliches Leben auf Erden geführt haben.

Allein im tausendsten Jahr müssen die Seelen von beyder Art, die unterirdischen sowohl als die himmlischen, wieder hervor und sich zum zweytenmahl eine Lebensart wählen. Jede wählt sich, was sie will. Nun siehet man erstlich, daß einige Seelen aus ihrem menschlichen in einen thierischen Zustand übergehen; andere hingegen ihren thierischen Zustand verlassen und wieder menschlich werden, wenn sie anders schon einmahl den Körper eines Menschen bewohnt haben. Denn eine Seele, die an sich unter dieser Würde ist, und folglich die Wahrheit nie erkannt hat, hat auch nie Zugang zur menschlichen Figur.

Denn die Natur des Menschen bringt es mit sich, daß er nach allgemeinen Grundideen der Wahrheit denkt, das sind solche, die sich aus vielen einzelnen sinnlichen Bemerkungen in allgemeine Verstandsbegriffe ausbilden.

Diese Wirkung der menschlichen Seele ist eigentlich eine Wiedererinnerung dessen, was sie in ihrem ehemahligen Zustande bereits erkannt hat, da sie mit Gott vereinigt — alles das wie Nichts achtete, was wir jetzt wesentlich nennen, und bloß auf das Wahrhaftwesentliche ihren Blick haftete.

Daher kommt es, daß der Geist des Philosophen allein recht eigentlich beflügelt wird. Denn er denkt so viel möglich immer nur an das, was auch die Gedanken Gottes beschäftigt, und was Gott eben göttlich macht. Ein Mann aber, der solche Betrachtungen auf die rechte Art anzustellen weiß, und dadurch immer mehr in den vollkommenen Geheimnissen der Weisheit eingeweihet wird, ist auch allein wahrhaft vollkommen.

Indem er sich nun von den menschlichen Betriebsamkeiten absondert, und bloß in dem was göttlich ist lebt, muß er freylich mancherley Kritiken des großen Haufens über sich ergehen lassen, als wenn er überschnappte: aber eben dieser große Haufen weiß nichts davon, daß er von Gott begeistert ist.

Hieher gehört also, was sich überhaupt von der vierten Art der Raserey sagen läßt, wonach jemand beym Anblick der Schönheit auf Erden sich der wahrhaften Schönheit des vorigen Lebens erinnert; und indem er dadurch zugleich beflügelt wird, immer gern auffliegen will. Ob er nun gleich dazu noch nicht vermögend ist, so richtet er seinen Blick doch schon aufwärts, wie ein Vogel, der sich in die Höhe schwingen will. Da er indessen aus Verlangen nach dem, was oben ist, alles Irdi-

sche zu klein findet, so muß er sich dafür einen Schwärmer oder Rasenden nennen lassen. Allein eben diese Raserey ist sowohl für den Besitzer als Theilnehmer derselben die beßte von allen Arten des Enthusiasmus, weil sie gleichsam aus dem beßten Stoffe gemacht ist, und wer zu folge dieser Entzückung das Schöne liebt, führt eigentlich den Nahmen eines Liebhabers.

Denn, wie gesagt, jede menschliche Seele hat ihrer Natur nach ehemahls das Wesentliche gesehen, weil sie sonst keinen Körper von menschlicher Gestalt hätte annehmen können. Allein darum ist es noch nicht leicht für jede menschliche Seele, bey Veranlassungen des gegenwärtigen Zustandes sich dessen wieder zu erinnern, was sie in ihrem ehemahligen bereits erkannt hat. Dieß ist vielmehr schwer sowohl für solche, die damahls nur eine sehr kurze Zeit diese Anschauung gehabt; als auch für diejenigen, die nach ihrem Herabfall auf die Erde das Unglückliche Schicksal gehabt haben, durch böse Gewohnheiten und ungerechte Betriebsamkeiten alles Heilige und Göttliche des vorigen Lebens wieder zu vergessen.

Nur bey wenigen ist die Erinnerungskraft stark genug. Aber eben diese werden auch, wenn sie auf Erden Bilder von demjenigen erblicken, was sie ehemahls in Wahrheit gesehen haben, sogleich entzückt und kommen außer sich. Wie dieß aber eigentlich zugehe, wissen sie nicht, weil sie die Natur dieser Sache nicht tief genug durchschauen.

Was nähmlich die Bilder der Gerechtigkeit, Mäßigung oder Besonnenheit und anderer Voll-

kommenheiten der menschlichen Seelen betrifft, so haben diese auf Erden gar keinen Glanz, sondern man kann diese Bilder gleichsam nur durch schlechte Werkzeuge oder verdunkelte Gläser betrachten, so daß nur sehr wenige, und zwar auch diese nicht ohne Schwierigkeit, in solchen Abbildungen das Urbild erkennen.

Allein damahls konnten wir die Schönheit in ihrem vollen Lichtglanze sehen, als wir noch im Gefolge des glückseligen Chors der Götter und mit dem vollkommensten Auge die seligste Anschauung genossen, da unsere Seelen entweder dem Jupiter, oder sonst einem von den höhern Göttern folgten. Diese Anschauung vollendete uns in einem Geheimnisse, welches man mit Recht das allerbeseligendste nennen kann. Wir trieben diese Geheimnisse als ganz vollkommene Priester, die nicht den geringsten Fehler hatten, und die von allen den Uibeln noch nichts wußten, die uns nachmahls betroffen haben. Alles war zugleich in seiner ganzen Fülle und unverstümmelt, einfach und unbeweglich und beseligend, was sich unsern geweiheten Augen darstellte: wir waren Anschauer (Epopten) dieser Geheimnisse im reinsten Licht, selbst rein und frey von den Banden des Körpers, den wir jetzt mit uns herum tragen, und woran wir gefesselt sind, wie eine Auster an ihren Felsen.

Meiner eigenen Wiedererinnerung und Sehnsucht nach dem ehemahligen Zustande wird man es verzeihen, daß ich hierüber etwas weitläuftig gewesen bin.

Die Schönheit, wie schon gesagt, glänzte in jener Gesellschaft und unter solchen Umständen, wie damahls, in ihrem schönsten Lichte: und selbst nachdem wir hier gekommen sind, sehen wir sie noch durch den hellesten und lichtvollesten Sinn. Denn das Gesicht ist der schärfste von allen äußern Sinnen: ob wir gleich die Weisheit dadurch noch nicht sehen können. Denn wenn diese im Stande wäre, menschlichen Augen ein deutliches Bild von sich zu geben, wie feurige Liebhaber würde sie alsdann erst erwecken? Eben das gilt von andern Liebenswürdigkeiten. Jetzt hat indessen die Schönheit allein das Vorrecht, daß sie am deutlichsten in die Augen fällt, und dadurch am stärksten zur Liebe reitzt.

Wer also nicht zu denen gehört, die erst vor kurzem in die Geheimnisse eingeweihet sind, so daß ihnen die Sache noch im frischen Andenken ist, oder wer bereits verdorben ist, dem fällt es auch nicht leicht, bey den Schönheiten auf Erden sich sogleich an die wahren Urschönheiten des ehemahligen Lebens wieder zu erinnern. Einem solchen flößt der Anblick der Schönheit keine Ehrfurcht ein, sondern er überläßt sich der niedrigsten Lust, handelt bloß wie ein Vieh, und denkt an nichts als Kinder — ohne Furcht und Scham gehet er bloß seiner schändlichen und widernatürlichen Brunst nach.

So bald hingegen einer, der erst vor kurzem eingeweihet ist, und der in seinem vorigen Zustande viel gesehen hat, ein göttliches Angesicht erblickt, worin die wahre Schönheit gut abgebildet oder das Ideal der unkörperlichen wohl ausge-

druckt ist, so fährt er zuerst auf und fühlt eine Art von Schauder wie ehemahls: alsdann aber betrachtet er die Schönheit genauer, und bethet sie wie einen Gott an: ja wenn er sich nicht vor dem Nahmen eines völlig Unsinnigen und Rasenden fürchtete, so würde er dem geliebten Gegenstande wie einem göttlichen Bilde oder einer Gottheit selbst opfern. Dieser Anblick setzt ihn in Schweiß und ungewöhnliche Hitze, wie dergleichen auf Schrecken zu erfolgen pflegt.

Denn nachdem die Ausflüsse der Schönheit durch seine Augen in ihn gedrungen sind, wird er dadurch ganz erwärmt: und diese Wärme ist eben dasjenige, was seinen Flügeln Saft und Leben ertheilt. Nach dieser Erwärmung werden alsdann die kleinen Federn herausgetrieben, welche wegen der bisherigen Stockung und Saftlosigkeit nicht hervor kommen konnten, sondern zusammen gepreßt waren. So bald ihnen aber Nahrung zugeflossen ist, brechen alle Federkeime vermöge ihrer innern Triebkraft aus ihrer Wurzel hervor, so daß die ganze Seele damit bedeckt ist. Denn unsere Seele war in ihrem ehemahligen Zustande um und um beflügelt.

In diesem Zustande ist nun die ganze Seele innigst regsam und aufkochend. Und gleichwie Kinder, denen die Zähne hervor brechen wollen, allerley Jucken und schmerzhafte Züge an den Geicheln empfinden, eben so gehet es einer Seele, wenn ihr das Gefieder ausbrechen will. Das Hervorschießen der jungen Federn macht ihr Hitze, Juckungen und fieberhafte Angst. So bald sie aber zum Anblick

der Schönheit ihres Geliebten gelangt ist, und die Ausflüsse derselben, welche eben das sind, was den Reitz der Begierde ausmacht, in sich aufnimmt, und dadurch zugleich mit Wonne und Anmuth getränkt und erwärmt wird; fühlt sie sich auch erquickt und ihr Schmerz läßt nach.

Wenn sie hingegen von Schönheit entfernt — im Zustande der Dürre leben muß, so vertrocknen auch diejenigen Oeffnungen, aus welchen das Gefieder hervorsprießen sollte, und verstopfen sich dergestalt, daß die jungen Federkeime zurück bleiben müssen. Wenn diese nun zugleich mit der schmachtenden Sehnsucht innerlich verschlossen sind, so wollen sie zwar gern hervor und heben sich empor, verstopfen aber, durch ihr beständiges Anschlagen, wie mit einem Kütt ihre eigenen Oeffnungen. Daher ist es der Seele nicht anders, als wenn sie um und um mit Stacheln geprickelt würde, und ihr Zustand ist daher sehr schmerzlich.

Eine abermahlige Erinnerung der Schönheit indessen macht, daß sie von neuen erquickt wird. Beydes aber zusammen, wirkt so gewaltig auf sie, daß sie wegen der Heftigkeit und Ungewöhnlichkeit dieser Empfindung sich grämt und ängstigt und vor Raserey nicht weiß, was sie machen soll In diesem Zustande der Wuth kann sie weder des Nachts schlafen, noch weiß sie am Tage, wo sie bleiben soll. Sie läuft überall herum, voller Sehnsucht, ob sie nicht irgendwo einen Schönen finden kann. Erblickt sie nun einen und genießt die Reize desselben, so löst sich dadurch jene Verstopfung wieder

auf: sie athmet freyer und jene Stiche und Schmerzen lassen nach.

Dieses über alles süße Vergnügen genießet sie nunmehr mit solcher Entzückung, daß sie von selbst gar nicht davon ablassen will, und daher auch aus keinem Menschen so viel macht, als aus ihrem schönen Liebling. Mutter und Brüder und alle übrige Verwandten sind bey ihr ganz ausgethan: und wenn sie gleich ihr Vermögen verliert, weil sie nicht darauf achtet, so macht sie daraus doch nichts. Alles was den Sitten und Gesetzen des Vaterlandes und überhaupt ihrem Stande und Range gemäß ist, womit sie sich sonst doch so viel wußte, heißt bey ihr nun nichts mehr: sie ist bereit überall aufzuwarten und zu übernachten, wo man nur will, wenn sie nur dem Gegenstande ihrer Sehnsucht so nahe als möglich seyn kann. Denn es ist jetzt bey ihr nicht bloße Verehrung ihres Schönen, was sie sucht; sondern sie hat auch gefunden, daß dieser der einzige wahre Arzt ist, der sie von allen Beängstigungen heilen kann.

Dieß ist nun der Zustand, schönes Kind, denn zu dir rede ich! — den die Menschen Liebe nennen. Wenn du aber hören solltest, wie die Götter ihn nennen, so würdest du wahrscheinlich lachen, weil du noch zu jung bist, als dergleichen zu wissen. Einige Homeriden, wenn ich nicht irre, singen zwey Lieder auf die Liebe, die vermuthlich aus einer alten Sammlung sind, und wovon das eine eben so anzüglich als unharmonisch ist. Es lautet so aus ihrem Munde: „Diesen nennen die Sterblichen den fliegenden Amor: die Unsterblichen aber den Befie-

derten, weil er immer fliegen muß.“ Man kann dieß zum Theil glauben, zum Theil aber auch nicht. Dieser Zustand und diese Leidenschaft ist indessen dasjenige, was die Liebhaber eigentlich zu Liebhabern macht.

Diejenigen nun, welche ehemahls im Zuge Jupiters waren, können die Gewalt dieses Beflügelten, wenn sie davon ergriffen werden, stärker und länger aushalten als andere. Werden hingegen solche von der Liebe begeistert, welche ehemahls dem Mars nachgezogen sind, und also auch einen martialischen Charakter haben, so können diese leicht aufs entsetzlichste, erbost werden, so bald sie glauben, ihr Liebling habe sie beleidigt: ihre Wuth bringt sie wohl so weit, daß sie sich und ihren Liebling entleiben.

Auf die Weise verhält es sich mit dem Charakter aller übrigen Götter. Jeder ehrt und ahmt, so weit er kann, auch hier im Leben denjenigen nach, zu dessen Zuge er ehemahl gehört hat: dieß thut er, so lange er noch unverdorben ist, und durchlebt auf die Weise seine erste Periode. Nach diesem Charakter beträgt er sich sowohl gegen seine Lieblinge, als gegen jeden andern.

Ein jeder wählt also seine geliebten Gegenstände des Schönen nach seinem besondern Charakter, und verehrt alsdann diese Schönheit als seinen Gott; bildet daraus gleichsam eine Statue, die er ausschmückt, um ihr Opfer zu bringen und heilige Feste zu Ehren anzustellen.

Die Nachfolger Jupiters suchen ebenfalls eine jovialische Seele zu ihrem Liebling. Sie sehen also

darauf, ob ihr etwaniger Liebling auch eine natürliche Anlage zur Weisheit und zum Herrschen hat: finden sie dieses Naturel bey ihm, so wird er von nun an ihr Liebling, und sie thun alles mögliche, um diesen Charakter in ihm ganz auszubilden. Und wenn sie gleich vorher in den Studien eben nicht viel gethan haben, so fangen sie doch nun an, mit allem Fleiß zu lernen, wo und von wem sie nur lernen können, und üben sich selbst auf alle Weise. Dabey suchen sie nun auch die Natur ihres Gottes aus sich selbst heraus zu spähen, und finden sie, weil ihre eigene Leidenschaft sie zwingt, ein unverwandtes Auge auf ihren Liebling zu richten. Wenn sie nun vermöge der Wiedererinnerung das eigentliche Bild des Gottes gefaßt haben, so werden sie Enthusiasten, und nehmen Charakter, Neigungen und alles von ihm an, so viel ein Mensch nur mit Gott gemein haben kann.

Weil sie aber glauben, an diesem allen sey blos ihr Liebling Schuld, so lieben sie diesen nun noch feuriger. Ist es Jupiter, aus dem sie ihre Begeisterung schöpfen, so ergiessen sie nach Art der Bacchanten ihre ganze Fülle in die Seele ihres Geliebten, und machen dadurch selbst diesen ihrem Gotte höchst ähnlich.

Die Nachfolger der Juno hingegen suchen eine königliche Seele: und wenn sie diese gefunden haben, so betragen sie sich dagegen vollkommen so, wie die vorhergehenden nach dem Verhältniß ihres Gottes.

Eben so verhält es sich mit den Nachfolgern

Apolls und aller übrigen Götter. Jeder Liebhaber siehet darauf, wenn er einen Liebling sucht, daß er einen solchen Charakter findet, der dem Charakter seines Gottes gemäß ist: und wenn er diesen gefunden hat, so ahmt er so wohl selbst seinen Gott nach, als er auch seinen Liebling dazu geneigt macht: das ganze Betragen wird, so viel nur immer möglich, so eingerichtet und abgemessen, wie es den Neigungen und der Idee des Gottes gemäß ist. Von Neidsucht und unedeln Feindseligkeiten weiß kein Liebhaber gegen seinen Liebling; sondern jeder Liebhaber strebt aus allen Kräften dahin, seinen Geliebten so wohl sich als dem Gotte, den er ehrt, so viel als möglich, ähnlich zu machen.

Die wahrhaften Liebhaber haben also kein anderes Bestreben, und die Folgen ihrer Liebe, wenn sie anders ihre Absicht erreichen, sind auch nicht anders, als ich es beschreibe. Die Freundschaft eines aus Liebe Rasenden kann für den gewählten Liebling nicht anders als schön und wohlthätig seyn. Der Liebling selbst aber, auf den die Wahl eines Liebhabers fällt, wird auf die Weise gewonnen.

Im Eingange dieser Erzählung wurde eine jede Seele dreyfach eingetheilt. Zwey Theile davon gleichen zu folge unserer Allegorie, den beyden Pferden, und der dritte dem Regierer des Fuhrwerks. Bey dieser Eintheilung bleiben wir auch noch jetzt. Auch sagten wir, daß das eine der beyden Pferden gut, das andere tückisch wäre. Weil wir aber noch nicht erklärt haben, worin das

edle Naturel des Guten und die Bösartigkeit des Tückischen bestehet; so müssen wir nun davon reden.

Das edlere unter diesen beyden Pferden also hat ein aufrechtes Ansehen, gutausgedrückte Glieder, einen Schwannenhals, eine sanft erhobne Adlersnase, ist weiß von Farbe und hat schwarze Augen: seinem Charakter nach ist es ehrliebend und dabey züchtig und schamhaft; ein Freund wahrer Vorstellungen, läßt sich nicht schlagen, sondern blos durch Aufmunterungen und Worte regieren.

Das andere Pferd aber ist krumm und verbogen, dick, und verworren durch einander gewachsen; steif — und kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarzbraun von Farbe, und hat blaue mit Blut überzogene Augen; seinem Charakter nach ist es verwegen und schlägt um sich, zottig an den Ohren und harthörig, und kaum durch Peitsche und Sporen zu bändigen.

Wenn nun der Fuhrmann ein Liebefunkelndes Auge erblickt und seine ganze Seele durch diesen Strahl erwärmt wird, so daß er überall den Stachel des Reizes und der Sehnsucht fühlt, so weiß sich das wohlgesittete Pferd, das dem Fuhrmann allezeit gehorsam ist, auch jetzt zu bezähmen: durch eigne Schaam zurückgehalten, hält es an sich und springt nicht auf den geliebten Gegenstand los. Allein das andere läßt sich weder durch den Sporn des Fuhrmanns noch durch die Peitsche bändigen; sondern springt auf und reißt mit Gewalt vorwärts. Indem es dem Fuhrmann so wohl als seinem Kameraden tausend Händel macht, zwingt es beyde, auf den

gelieben Gegenstand los zu gehen, um der Liebesbrunst ein Genüge zu leisten. Beyde widerstreben anfangs, und verabscheuen das, wozu sie angetrieben werden, als etwas Scheußliches und Zügelloses: zuletzt aber, wenn das Uibel kein Ende hat, geben sie nach und willigen in das Erzwungene: sie gehen hinzu und sehen das lichtstrahlende Auge des Lieblings. Während dieses Anblicks erinnert sich der Fuhrmann wieder an die Natur der wahren Schönheit, und bemerkt abermahls, daß dieselbe auf dem keuschen Grunde der Zucht und Enthaltsamkeit beruhet. Diese Bemerkung erfüllt ihn von neuen mit Scheu und Ehrfurcht: er bebt zurück, und ziehet zugleich die Zügel mit aller Gewalt nach sich, so daß beyde Pferde zur Erde sinken; das eine ganz willig, weil es lenksam ist, das andere mit Ungestüm und trotzig. Indem nun beyde auf die Weise noch weiter zurückgezogen werden, so geräth das gute Pferd aus Schaam und plötzlichem Erstaunen in Schweiß und erfüllt damit die ganze Seele: das böse aber kann sich nach dem Schmerz, den ihm der Zügel und Fall verursachte, kaum fassen; es keicht und schnaubt Zorn; es schimpft mit entsetzlichem Unwillen auf den Führer sowohl als seinen Kameraden, und schilt sie furchtsame und feige Kreaturen, die der Ordnung und ihrem Versprechen zuwider gehandelt hätten. Indem nun das zügellose Roß darauf bestehet, daß beyde von neuem auf den Liebling losgehen sollen, diese aber sich weigern und bitten, es möge sich doch bis auf ein andermahl gedulden, so läßt es sich kaum dazu bewegen.

Kommt nun aber dieser Zeitpunct, so stellen sie sich freylich, als wenn sie von nichts wüßten; allein das böse Pferd meldet sich gleich; es treibt und wiehert, und läßt nicht eher ab, bis sie dem Liebling entgegen gehen, und ihn auf dieselbe Art anreden. So bald sie ihm nun nahe sind, bäumt sich das zügellose Roß, streckt den Schwanz aus, beißt den Zügel und springt mit Unverschämtheit darauf zu. Da aber der Führer jetzt noch stärker, als das erste mahl, von dem Gefühl der Scheu und Ehrfurcht durchdrungen wird, so reißt er mit noch mehr Gewalt dem unbändigen Pferde den Zügel aus den Zähnen, und hält ihn an sich, wie ein Rennfahrer, dessen Pferde schon überstürzen, nachdem er kaum aus dem Verschloß ist: er reißt ihm die zügellose Zunge und das unbändige Maul, so daß das Blut danach fließt, und schmeißt es mit Schiene und Hintern zu Boden, damit es für seine Zügellosigkeit büsse.

Nachdem nun das böse Pferd dieses einigemahl empfunden hat, läßt es von seiner Zügellosigkeit nach, wird geschmeidig und folgt der Leitung seines Führers; und es erzittert, so oft es einen Schönen erblickt.

Auf diese Art glückt es endlich dem Liebhaber, daß er seinem Geliebten nachgehen kann, dabey aber seine Seele immer mit Ehrfurcht und Scham erfüllet ist.

Die ganze Freundschaft und Verehrung nun, welche der Liebling gleichsam als ein Gott von seinem Liebhaber genießt, ist nicht blos Heucheley oder Scheindienst, sondern ein Ausdruck der lau-

tern Empfindung von Seiten des Liebhabers: eben so erwiedert nun auch der Geliebte seinem Verehrer diese Freundschaft in derselben Stärke und Lauterkeit, weil er schon von Natuu dessen Freund ist.

Wenndieser also gleich ehemahls jeden Liebhaber von sich stieß, weil er sich vor den Verunglimpfungen seiner Mitgesellen und anderer fürchten mußte, die ihm beständig vorsagten, daß es schändlich sey, sich einen Liebhaber zu nähern: so wird er doch mit der Zeit und mit zunehmenden Alter, nachdem sich der Trieb der Natur in ihm geregt hat, geneigt, sich den Umgang eines Liebhabers gern gefallen zu lassen, weil er keinen bessern Freund haben kann. Denn so wie nach dem unveränderlichen Schicksal kein Böser von einem Bösen Freund seyn kann, eben so unmöglich ist es, daß ein Guter von einem Guten nicht Freund seyn sollte.

Nachdem also der Geliebte mit seinem Liebhaber in nähere Verbindungen getreten ist, so wird er durch die liebreichen Gesinnungen und Reden desselben bis zum Erstaunen gerührt: er siehet nun deutlich ein, daß die Freundschaft aller seiner Verwandten und sogenannten Freunde ganz und gar nichts sey gegen die Liebe seines göttlich begeisterten Freundes.

Wenn nun der Liebhaber diesen Umgang lange fortsetzt, seinem Liebling nahe kommt und denselben berührt, so wohl auf den öffentlichen Kampfplätzen als bey andern Gelegenheiten des Umgangs, so springt alsdann aus dem Quell des Lieblings das was Jupiter, bey Gelegenheit sei-

nes Ganymeds, den Zug der Wollust nannte, und ergießt sich in den Liebhaber: dieser Strom durchdringt ihn erst selbst ganz und gar: und nachdem alles in ihm voll davon ist, quillt er wieder zurück und fließt ab. Gleichwie aber der Wind oder ein Echo von glatten und harten Körpern, an die es schlägt, wieder dahin zurück prallt, woher es kam, eben so gehet auch der Ausfluß der Schönheit in den Schönen wieder zurück, und dringt durch die Augen in die Seele, wo er alle Oeffnungen der Flügelkeime mit Saft erfüllt, so daß diese mit aller Gewalt hervorspriessen, und auf die Weise die ganze Seele des Schönen mit gegenseitiger Liebe erfüllt wird.

Er liebt also, weiß aber nicht wen: ist auch gar nicht im Stande sich darüber zu erklären, wie ihm geworden ist; sondern es gehet ihm wie einem, der eines andern Augenkrankheit an sich gezogen hat, ohne selbst die Ursache davon zu wissen. Er siehet sich offenbar in seinem Liebhaber wie in einem Spiegel, ohne daß er es merkt.

Er empfindet daher alles das, was sein Liebhaber empfindet. Ist dieser bey ihm, so läßt sein Schmerz nach: ist er aber abwesend, so sehnt er sich eben sowohl nach jenem, als jener sich nach ihm sehnt: und seine Gegenliebe ist ein treues Bild von der Liebe seines Freundes. Er nennt dieß aber nicht Liebe, sondern Freundschaft, und glaubt auch nicht anders, als daß es bloße Freundschaft sey. Indessen ist seine Neigung und Sehnsucht völlig die Neigung und Sehnsucht seines Liebhabers, nur daß sie schwächer ist; er will so gut wie

jener immer anblicken, berühren, küssen und beylegen, und kommt es so weit, so thut er dieses alles auch ganz natürlich und ohne Anstand.

Wenn der Liebhaber an der Seite seines Lieblings liegt, so meldet sich das zügellose Pferd im Nahmen jenes, und verlangt vom Führer, ihm nach so vielen Arbeiten doch endlich einmahl eine kleine Lust zu gönnen. Dahingegen das Pferd, welches den Liebling vorstellt, nichts zu sagen weiß, sondern beklemmt und ängstlich den Liebhaber umfaßt und ihn als den herzliebsten Mann küßt. Wenn beyde so neben einander liegen, ist es dem Liebling nicht gut möglich, seinem Liebhaber etwas abzuschlagen, sondern er ist gern geneigt, sich hinzugeben, wenn dieser darum bittet. Allein das Nebenpferd sowohl als der Führer kämpfen dagegen mit Scham und Worten.

Wenn daher der edlere Theil des Geistes bey der bestimmten Lebensart das Uibergewicht hat, und die Liebe zur Weisheit durch denselben herrscht, so führen die Seelen auf Erden ein glückliches und harmonisches Leben; als Herrn ihrer selbst wissen sie sich überall in Zucht und Schranken zu halten, indem sie den verderbten Theil der Seele bezähmen, dem tugendhaften hingegen völlige Freyheit zu wirken lassen. Und wenn solche Seelen alsdann dieses Leben verlassen, so schwingen sie sich leicht und beflügelt in die Höhe, nachdem sie einen von den drey Kämpfen, die mehr als Olympisch sind, siegend überstanden haben — Ein so großes Glück, als weder menschliche Besonnenheit noch göttliche Raserey einem Menschen gewähren können.

Diejenigen Seelen hingegen, welche eine unruhige, Weisheitlose und ehrsüchtige Bahn des Lebens wählen, lassen sich vielleicht durch ihr zügelloses Gespann zu Völlereyen oder zu andern Ausschweifungen ganz sorgenlos verleiten, und wählen dieser Leitung zu folge eben dasjenige, was der große Haufen für die höchste Glückseligkeit hält, büssen darin ihre Lust, und lassen es auch wohl nicht mit einem mahl dabey, sondern wiederhohlen dasselbe, wenn sich die Lust bey ihnen einstellt. Doch geschiehet dieses selten, weil nicht der ganze Geist und alle Vorstellungskräfte darin willigen, sondern die bessern Triebe zum Theil noch die Oberhand behalten.

Auch zwischen diesen beyden findet daher noch eigentliche Freundschaft Statt, ob sie gleich weniger stark und lauter als bey jenen ist: doch leben sie nicht blos während der periodischen Liebe, sondern auch nachher in Freundschaft, indem sie es für höchst unerlaubt halten, die sich einander so theuer versprochene und aufs stärkste versicherte Treue jemahls zu brechen und in Feindschaft ausarten zu lassen. Wenn sie sterben, so verlassen sie zwar ihren Körper noch unbeflügelt, doch war ihr Gefieder schon im Begriff hervorzubrechen.

Sie haben also keine geringe Belohnung dafür, daß sie in ihrem Leben durch Liebe begeistert worden sind. Denn da sie hiemit bereits angefangen haben, den Pfad zum Himmel zu wandeln, so können sie nach dem Gesetz der Adraste schon nicht mehr in das unterirrdische Reich der Finsterniß kommen, sondern, weil sie ein lichtvol-

les Leben führen, so werden sie beyde glücklich und beflügelt, und zwar geschiehet dieses, wenn es geschiehet, blos um ihrer Liebe willen.

So große und göttliche Geschenke, liebes Kind, gewährt dir die Freundschaft eines Liebhabers. Dahingegen der Umgang eines Nichtliebhabers, der auf menschliche Besonnenheit gegründet, blos sterbliche und kärgliche Vortheile und Dienstleistungen zur Absicht hat, der Seele des sogenannten Freundes ganz unedle Gesinnungen einflößt, die zwar der gemeine Haufen Tugend nennt, aber ohne Grund; denn sie machen, daß eine solche Seele neun Jahrtausende hindurch über und unter der Erde verstandlos herumirren muß.

Dieß ist mein poetischer Wiederruf, o theure Liebe, wodurch ich nach meinen beßten Vermögen deine Ehre aufs schönste zu retten gesucht habe: ich habe dichterische Sprache und Bilder angewandt, um den Phädrus, der die Veranlassung dieses Wiederrufs ist, die Schönheit deiner Natur und die Wohlthätigkeit deiner Wirkungen so augenscheinlich als möglich zu machen. Du wirst um dieses letztern willen auch mein voriges verzeihen; und aus Gewogenheit und Huld die Kraft der Liebe, die du mir verliehen hast, gleich stark in mir erhalten, und sie nicht aus Unwillen über mein unbedachtsames Reden von mir nehmen, oder schwächer werden lassen. Gib vielmehr, daß ich den Schönen und Edlen künftig noch werther und theurer seyn möge, als bisher.

Wenn meine erste Rede, woran Phädrus mit mir gleichen Antheil hat, deine Gottheit beleidigt

haben sollte, so rechne dieses Vergehen dem Lysias an, als dem eigentlichen Urheber oder Veranlasser unserer Rede, und bewahre ihn künftig vor dergleichen Ausschweifungen; mache, daß er die Philosophie zu seinem Antheil erwählt, wie sein Bruder Polemarch sie schon längst liebgewonnen hat, damit auch Phädrus, sein Liebhaber, nicht wie bisher bald diese bald jene Parthey erwähle, sondern bis ans Ende des Lebens blos der Liebe, und zwar mit philosophischem Geist, treu und ergeben bleibe.

Phädr. Ich wünsche dieses mit dir, Sokrates, und bitte darum die Gottheit gleichfalls, wenn uns anders auf die Weise am beßten gerathen ist. Von dieser zweyten Rede, Sokrates, die du als einen Wiederruf gehalten hast, muß ich sagen, daß ich sie schon eine Weile bewundert habe und noch nicht genug bewundern kann, so sehr übertrifft sie die erste. Lysias würde daher in meinen Augen sehr klein werden, wenn er sichs doch nicht einfallen liesse, mit einem andern von der Art zu wetteifern. Erst kürzlich, unvergleichlicher Mann, zankte mit ihm einer von den Politikern, und schalt ihn während des ganzen Wortwechsels einen Redemacher. Vielleicht wird ihm also seine eigne Ehrbegierde zurück halten, künftig dergleichen zu schreiben.

Sokr. O Jüngling! wie redest du: Ich muß lachen. Du irrest nicht sehr im Charakter deines Freundes, wenn du glaubst, daß er sich durch die Urtheile der Welt so leicht abschrecken liesse.

Oder meinst du etwa, daß sein Gegner ihm jene Vorwürfe aus Uiberzeugung gemacht habe?

Phädr. Da schien er doch, Sokrates: und du weißt ja selbst, daß die größten und vortrefflichsten Staatsmänner sich schämen, etwas zu schreiben und Schriften zu hinterlassen, weil sie sich fürchten, die Nachwelt möchte sie für Sophisten halten.

Sokr. Ich bitte um Verzeihung, Phädrus! du scheinst γλυκυς αγκων zu vergessen, daß die süße Bucht von jener großen Bucht am Nil benannt *) ist: und so auch, daß die weisesten Po-

*) γλυκυς αγκων ω φαιδρε λεληθε σε, ὁτι απο τε μακρε αγκωνος τε κατα τον Νειλον εκληθη Uiber das Sprichwort selbst, γλυκυς αγκων, kann man Erasmi Adagia oder Grynaci Thesaur. proverb. nachlesen. Nach einigen soll es weiter nichts heissen, als ευφημα φωνει, bona verba! bene ominata! wegen einer gewissen sehr gefährlichen Gegend im Nil, welche den Nahmen αγκων Krümmung, Bucht führte. Wahrscheinlicher ist es, daß hier auf einen gewissen Abort in Sardes angespielt wird, der nach dem Bericht des Athenäus (Deipnosoph 12.) diesen Nahmen führte. Diese Gegend der Stadt war der verlorne Winkel aller Liederlichkeit und stummen Sünden: locus; heißt es davon, voluptatum ministeriis paratus; in quo popinae, scorta, atque aliae id genus deliciae. Dulcis igitur Ancon ob blandimenta voluptatum: sed in eo complures naufragium faciebant. Man vergleiche auch, was Athenäus zur Erklärung dieses Ausdrucks weiter vom Polykrates und der Königin Omphale erzählt.

litiker die größten Liebhaber von Schriftstellerey und schriftlicher Nachlassenschaft sind. Sie begünstigen die Lobpreiser ihrer Aufsätze so sehr, daß sie die Nahmen eben derjenigen zuerst anschreiben, die ihre Werke bey jeder Gelegenheit rühmen.

Phädr. Wie verstehst du das? Ich begreife dich nicht.

Sokr. Weißt du nicht, daß in der Schrift eines Politikers sein Lobpreiser zuerst angeschrieben stehet?

Phädr. Wie so?

Sokr. Weil eine solche Schrift damit anfängt: Dem Rath, oder dem Volk oder beyden hat es gefallen. — In diesem Fall redet nun der Schriftsteller in seinem eigenen Nahmen und weiß sich selbst mit vielem Anstande heraus zu streichen. Darauf redet er denn weiter fort, und spiegelt mit seiner Weisheit vor den Augen seiner Lobredner, wozu er in einem sehr langen Aufsatze oft Gelegenheit hat. Dieß ist es, was ich sagen wollte. Oder hältst du dieß etwa für keine geschriebene Rede?

Phädr. Allerdings.

Sokr. Wenn er nun Beyfall findet, so gehet er gleich einem gekrönten Dichter, vom Schauplatz fröhlich herunter. Wird dagegen sein Vortrag verworfen, und er selbst für untüchtig erklärt, an öffentlichen Berathschlagungen Theil zu nehmen, so wird er sehr betrübt und seine Freunde werden es mit ihm.

Phädr. Ja nicht wenig!

Sokr. Dieß beweist ja, daß jene Politiker

sich nicht zu gut dünken, Schriftsteller zu werden; sondern sehr viel Wesens daraus machen.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Ja nicht blos Politiker, sondern selbst Könige halten es für eine grosse Ehre, in der Redekunst stark zu seyn. Ich glaube, ein König, der als Schriftsteller seines Landes einen so unsterblichen Ruhm erhielte, wie Lykurg, Solon und Darius, würde sich schon bey seinem Leben wie einen Gott ansehen, und die Nachwelt eben so hoch von ihm denken, wenn sie seine Schriften läse.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Kannst du also noch glauben, daß ein Mann, der dem Lysias Vorwürfe macht, blos darum so böse auf ihn sey, weil er schreibt?

Phädr. Jetzt nicht mehr, Sokrates, nachdem ich dich gehört habe. Denn sonst würde ein solcher gegen sich selbst reden, und sein eigenes Studium verdammen.

Sokr. Offenbar kann also das Schreiben an sich keine schändliche Sache seyn.

Phädr. Wie könnte es das?

Sokr. Wohl aber, wenn einer nicht gut, sondern schlecht und schändlich redet oder schreibt. Es kommt auf die Art an, wie einer redet oder schreibt.

Phädr. Offenbar! Aber worin bestehet nun die gute oder schlechte Art zu schreiben?

Sokr. Ist es nöthig, Phädrus, daß wir den Lysias darum befragen, oder sonst einen, der etwa schon geschrieben hat, oder noch schreiben

will, es sey im politischen Fache oder in gemeinen Sachen; in Versen oder ohne Verse?

Phädr. Du frägst, ob es nöthig ist? Wozu lebt man denn auf der Welt, wenn man nicht in dergleichen sein Vergnügen suchen soll? Unsere Bestimmung gehet doch wahrlich nicht auf solche Dinge, deren Annehmlichkeiten erst mit vielem Ungemach erkauft werden müssen, wenn man nicht ganz Verzicht darauf thun will. Von der Art sind fast alle Vergnügungen des Körpers, darum man sie auch mit Recht sklavische zu nennen pflegt.

Sokr. Nun ich denke, wir haben ja Zeit dazu. Ich glaube, selbst die zirpenden Grillen, die bey dieser Hitze über unserm Haupte singen, und sich auf ihre Art mit einander unterreden, richten ihr Auge auf uns. Wenn sie nun sähen und bemerkten, daß wir nach Art der meisten, während dieser Mittagszeit, nicht Lust hätten ein Wort mit einander zu reden, sondern aus Trägheit und Unlust zu denken, lieber schliefen, und uns von ihnen in den Schlaf zitschen liessen, so würden sie uns mit Recht verlachen, und glauben, wir wären als gemeine Sklavenseelen hier bey ihnen eingekehrt, um als Schaafe, die man zur Mittagsruhe eintreibt, neben diesem schönen Quell zu schlafen. Sehen sie aber, daß wir uns unterreden, und uns durch ihr reitzendes Gezirr nicht einschläfern lassen, sondern dieser Verführung gerade vorbey schiffen, als wär es die Zauberstimme der Sirenen; so werden sie sich freuen und uns mit Geschenken belohnen, so gut sie ihnen die Götter verliehen haben.

Phädr. Was haben sie denn für Geschenke? Es muß etwas seyn, wovon ich nie gehört habe.

Sokr. Ein Freund der Musen sollte davon allerdings gehört haben. Es heißt ja, daß diese Grillen vormahls Menschen gewesen sind, und zwar noch ehe die Musen entstanden waren. Nachdem aber die Musen aufkamen, und sich mit ihrem Gesange hören liessen, wurden einige der damahligen Menschen dadurch so sehr entzückt, daß sie den Musen nachsangen, und darüber Essen und Trinken vergassen, ja endlich hinstarben, ohne von sich selbst zu wissen.

Hieraus entstand nun das Geschlecht der Grillen, welche von den Musen mit dem Vorrecht beschenkt sind, daß sie gar keine Nahrung brauchen, sondern ohne Essen und Trinken von erster Geburt an, bis in den Tod fortsingen. Alsdann kommen sie zu den Musen und sagen ihnen, von welchen Menschen eine jede der Musen verehrt wird. Terpsichore lernt diejenigen kennen, von denen sie in den Chören vor andern verehrt wird, und gewinnt sie dadurch noch mehr lieb; Erato erfährt ihre Verehrer unter den Geweiheten der Liebe, und so die übrigen, eine jede nach der Art, wie sie von ihren Liebhabern verehrt wird. Vor allen Dingen werden der Kalliope, als ältersten der Musen, und der ihr zunächst folgenden Urania diejenigen angezeigt, welche ihr Leben in der Philosophie zubringen und ihre Musenkunst ehren. Eben diese beyden Musen sind es auch, die durch den sanftesten Wohllaut ihrer Stimme die Gespräche der

Götter so wohl als Menschen im Himmel regie-
ren. Wie viele Ursachen haben wir also, lieber
Freund, selbst während dieser Mittagszeit zu re-
den und den Schlaf zu stehen!

Phädr. Das wollen wir denn auch!

Sokr. Und also die kurz vorhin von uns
aufgeworfene Frage untersuchen: auf welche Art
jemand gut redet und schreibt; und auf welche
nicht?

Phädr. Eben dieses!

Sokr. Wenn einer nun richtig und gut re-
den will, muß er denn nicht mit seinem Verstande
die Wahrheit dessen vorher gefaßt haben, wovon
er reden will?

Phädr. So viel ich gehört habe, lieber So-
krates, braucht der künftige Redner eben nicht noth-
wendig zu lernen, was an sich recht und wahr ist,
sondern nur was das richtende und beurtheilende
Volk dafür hält; nicht das wirklich Gute und
Schöne, sondern was den Schein davon trägt.
Denn eben hiedurch überredet er, nicht aber durch
die Wahrheit.

Sokr. Man muß nie wegwerfen, Phädrus,
was weise Männer sagen, sondern genau erwä-
gen, was sie eigentlich sagen wollen. Daher dür-
fen wir auch das nicht übersehen, was du eben
vorbrachtest.

Phädr. Das meine ich auch.

Sokr. Wir wollen diesen Gedanken auf die
Art untersuchen.

Phädr. Wie?

Sokr. Wenn ich dir riethe ein Pferd zu neh-

ten, und mit Hülfe desselben, den Feind zu überwinden; wir beyde aber kennten die Natur eines Pferdes nicht, ausser daß ich wüßte, Phädrus hielte das für ein Pferd, was unter allen zahmen Thieren die längsten Ohren hat. —

Phädr. Das wäre ja lächerlich, Sokrates.

Sokr. Noch nicht; sondern alsdann erst, wenn ich dich im Ernst davon zu überreden suchte, und zu diesem Ende eine Lobrede auf den Esel schriebe, worin ich den Esel nicht Esel, sondern Pferd nennte, und mir dabey höchst angelegen seyn liesse, die vorzügliche Brauchbarkeit und Nützlichkeit dieses Thieres, sowohl im Hause als im Dienste des Krieges zu zeigen, indem man mit Hülfe desselben sowohl den Feind wegjagen, als allerley Gepäcke fortbringen könne, und was dergleichen ist. —

Phädr. Nun wär es vollends lächerlich!

Sokr. Nun ich denke, es ist doch immer besser, ein lächerlicher Freund, als ein scharfer und nachdrücklicher Feind zu seyn.

Phädr. Das mag wohl!

Sokr. Wenn nun ein Kunstredner, der die Natur des Guten und Bösen nicht kennt, einen Staat, der in beyden eben so unwissend ist, zu überreden sucht, daß das Böse gut sey, welches doch mehr sagen will, als wenn er auf den Schatten eines Esels eine Lobrede hielte, und ihn für ein Pferd ausgäbe; wenn er mit vorgespiegelten Gründen, die ganz von der Meinung und Denkungsart des großen Haufens hergekommen sind, das Volk überredet, Böses statt Gutes zu thun,

was glaubst du, was ein solcher Redner von seiner Kunst für Früchte einärnten werde?

Phädr. Eben keine gute.

Sokr. Haben wir also, beßter Mann, nicht etwas zu hart gegen die Redekunst gesprochen? Wie wenn diese uns auf folgende Art anredete: Wie kindisch schwatzt ihr doch, ihr guten Leute? Ich zwinge ja keinen, Redekunst zu lernen, der nicht zugleich lernt, was Wahrheit ist; sondern ich verlange nur, daß jemand, nachdem er zur Einsicht in die Wahrheit gelangt ist, mich auch zu Rathe ziehet, wenn er reden will, und auf die Weise von mir Gebrauch macht. Nur hierin setze ich meinen großen Werth, daß Niemand ohne meine Kunst zu überreden im Stande seyn wird, wenn er gleich die Sachen an sich verstünde. Hat sie nicht Recht, wenn sie so redet?

Phädr. Ich will es zugeben, wenn anders nicht folgende Gründe diese Kunst überhaupt streitig machen. Es schweben mir nähmlich gewisse Gründe vor, welche darauf hinaus gehen, daß es mit der berühmten Redekunst lauter Trug sey, und daß alles, was man mit diesem Nahmen benennt, in einer bloßen kunstlosen Fertigkeit bestehe. Die wahre Kunst zu reden, sagt Lakon, hat immer auf der Wahrheit beruhet und wird ewig darauf beruhen. Ich wünschte, Sokrates, daß du diese Gründe in Rücksicht auf diesen unsern Gegenstand untersuchtest, damit man siehet, in wie fern darauf zu rechnen ist oder nicht.

Sokr. O kommt denn, ihr edeln Thiere, und überzeugt den schönen jungen Phädrus, daß

er nicht eher über irgend eine Sache geschickt zu reden im Stande seyn werde, als bis er vollkommen philosophiren kann. Er antwortete euch auf folgende Frage: sollte nicht die Redekunst überhaupt eine Lenkung der Seelen durch Worte seyn, und zwar nicht bloß in gerichtlichen und andern öffentlichen Angelegenheiten, sondern eben so gut in gemeinen menschlichen Dingen, sie mögen wichtig oder unwichtig seyn? und kommt es nicht eben so sehr darauf an, bey Vorfällen des gemeinen Lebens die rechte Art zu treffen, als bey den größten und ernstlichsten? Sind dieß die Gründe wovon du gehört hast; oder was ist es?

Phädr. O weit anders! So viel ich gelesen oder gehört habe, schränkt man die Redekunst bloß auf Gerichte und Volksversammlungen ein: daß sie sich hingegen noch weiter erstrecke, davon habe ich nichts gehört.

Sokr. Hast du denn bloß von den Reden Nestors und Ulysses gehört, womit sich diese von Troja die lange Weile vertrieben, und nicht auch von des Palamedes seinen?

Phädr. Nicht einmahl von den Reden Nestors, wenn dir nicht ein Georgias so gut als Nestor ist, und ein Trasymachus und Theodot so gut als Ulysses.

Sokr. Vielleicht! Doch diese bey Seite! Sage mir dagegen, was thut die Gegenparthey vor Gerichten? Nicht wahr, sie widerspricht?

Phädr. Allerdings!

Sokr. In Absicht auf Recht und Unrecht?

Phädr. Ja!

Sokr. Wer dieß nun als ein Kunstverständiger thut, wird der nicht machen, daß dieselbe Sache denselben Menschen bald Recht bald Unrecht scheint, je nachdem er will?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Und daß einem versammelten Volke in Staatsangelegenheiten dasselbe bald rathsam bald gefährlich vorkommt?

Phädr. Völlig!

Sokr. Nun wissen wir ja, daß der eleatische Palamed mit Hülfe der Redekunst seine Zuhörer so zu lenken wußte, daß ihnen dieselben Dinge zugleich ähnlich und unähnlich, Einheit und Vielheit, bleibend und vorübergehend schienen.

Phädr. Du hast Recht!

Sokr. Die Kunst zu widersprechen und das Gegentheil wahrscheinlich zu machen, erstreckt sich also nicht blos auf Gerichte und Volksversammlungen, sondern auf das ganze Gebiet der menschlichen Reden, weil es eine und dieselbe Kunst ist, welche die Aehnlichkeiten aller möglichen Dinge mit allen möglichen zeigt, und die versteckten Aehnlichkeiten und Vergleichungen eines andern ans Licht ziehet.

Phädr. Wie meinst du das?

Sokr. Ich glaube, die Sache wird klar werden, wenn man sie auf die Weise untersucht. Wo findet am ehesten Täuschung Statt, bey solchen Sachen, die sich sehr von einander unterscheiden oder in solchen, die nur wenig unterschieden sind?

Phädr. Bey den letztern.

Sokr. Wenn man nun durch unmerkliche Stuffengänge von einem zum andern übergeht, so fällt der entgegen gesetzte Unterschied viel weniger auf, als wenn man gleichsam Sprünge macht aus einem Gebiet der Schöpfung ins andere.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Wer also täuschen will, muß die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge genau kennen.

Phädr. Nothwendig!

Sokr. Wer nun die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wird der wohl im Stande seyn, die große oder geringe Aehnlichkeit eben dessen was er nicht kennt, mit andern Dingen einzusehen?

Phädr. Unmöglich.

Sokr. Es ist also einleuchtend, daß wenn man bey falschen Vorstellungen von den Dingen getäuscht wird, dieses blos um gewisser Aehnlichkeit willen geschiehet.

Phädr. Das ist wahr!

Sokr. Wird daher jemand, der die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wohl die Kunst verstehen, durch unmerkliche Uibergänge, wobey er die Aehnlichkeit immer fortzieht, seinen Leser oder Zuhörer von Entgegengesetzten aufs Entgegengesetzte zu leiten, ohne daß dieser es merkt? wird er selbst vor dieser Täuschung gesichert seyn, wenn ein anderer sie an ihm versucht?

Phädr. Nimmermehr!

Sokr. Wer also die Wahrheit der Dinge nicht einsiehet, lieber Freund, sondern sich durch

bloße Meynungen leiten läßt, der wird auch die Redekunst lächerlich machen, und ihr, so viel sein Beyspiel vermag, alles Ansehen einer Kunst rauben.

Phädr. Das scheint wohl!

Sokr. Gefällt es dir nun, daß wir so wohl die Rede des Lysias, die du bey dir hast, als unsere eigenen nach diesem von uns angezeigten Charakter der Kunst und Nichtkunst untersuchen?

Phädr. Vor allen Dingen! Denn bisher redeten wir doch nur so allgemein hin, ohne Rücksicht auf Beyspiele, die uns fehlten.

Sokr. Zum Glück, wie ich glaube, sind die beyden obigen Reden von der Art, daß sie uns ein Beyspiel an die Hand geben, woraus man sehen kann, daß der Kenner der Wahrheit durch scheinbare Wendungen der Rede seine Zuhörer leiten kann, wohin er will. Diesen glücklichen Zufall, lieber Phädrus, schreibe ich den Gottheiten dieses Orts zu; oder er ist vielleicht auch ein Geschenk, das die Musensänger über unserm Haupte uns eingehauchet haben. Denn für mich selbst bin ich doch ganz unwissend in der Redekunst.

Phädr. Ich gebe es zu: nur erkläre dich näher.

Sokr. Lies mir den Anfang der Rede des Lysias vor.

Phädr. „Mein Thun und Lassen kennst du „schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Gründe „erklärt, warum wir dabey am beßten fahren. „Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl „Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir bit-

„ke, ob ich gleich kein Liebhaber von dir bin. „Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen „man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen „ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten gereuen, nach„dem sie ihre Lust befriedigt haben."

Sokr. Halt! Wir müssen erst zeigen, worin hier gegen die Kunst gefehlt ist, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Weiß nun nicht ein jeder, wenn über gewiße Dinge geredet wird, daß man alsdann in einigen vollkommen gleich denkt, in andern aber verschieden?

Phädr. Ich glaube zu verstehen was du sagen willst, doch bitte ich es noch näher zu erklären.

Sokr. Wenn jemand die Wörter Eisen oder Silber ausspricht, denken dann nicht alle dasselbe dabey?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Bey den Ausdrücken gerecht und gut hingegen will der eine hier der andere dort hinaus: man ist weder unter einander, noch mit sich selbst einig.

Phädr. Sehr wahr!

Sokr. In gewissen Dingen ist man also übereinstimmend und in gewissen nicht.

Phädr. Offenbar!

Sokr. In welchen Sachen läßt man sich nun am leichtesten täuschen, und wo zeigt sich die Redekunst in ihrer größten Stärke?

Phädr. Offenbar in solchen, worin man ungewiß ist.

Sokr. Wer also zur rhetorischen Kunst gelangen will, muß zuerst diese beyden Arten der Dinge von einander unterschieden und den Charakter einer jeden wohl begriffen haben, so daß er weiß, worin das Volk sich täuschen läßt und worin nicht.

Phädr. Dann weiß einer schon viel, Sokrates, wenn er diesen Unterschied der Arten begriffen hat.

Sokr. Ferner glaub' ich, muß er jedes Einzelne was ihm vorkommt, genau kennen, und augenblicklichen Scharfsinn genug haben, um zu bemerken, zu welchem Geschlecht dasjenige gehört, wovon er reden will.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Was sollen wir nun von der Liebe sagen? gehört sie unter die streitigen oder ausgemachten Dinge?

Phädr. Wohl unter die streitigen.

Sokr. Glaubst du nun, daß sie damit zufrieden sey, wenn du so von ihr redest, wie vorhin geschehen ist, nähmlich behauptest, daß die Liebe auf der einen Seite für den Liebling und Liebhaber gleich verderblich; auf der andern aber auch das größte Gut sey?

Phädr. Das war vollkommen die Meinung.

Sokr. Sage mir auch noch, ob ich im Anfange meiner Rede eine bestimmte Erklärung von der Liebe gegeben habe, denn ich bin zu begeistert, als daß ich mich daran erinnern könnte.

Phädr. Freylich! und zwar eine so genau bestimmte, als sie sich in der Welt nur geben läßt.

Sokr. O wie sehr erhebst du die Nymphen; Töchter des Achelous, und den Pan, Merkurs Sohn, in der Kunst zu reden über den Lysias, den Sohn des Kephalus! Nicht wahr, ich rede doch nicht Wind? Hat nicht auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede es uns zur nothwendigen Bedingung gemacht, die Liebe für das zu nehmen, wofür er wollte? und hat er auf diese Angabe nicht den ganzen Fortgang seiner Rede gebauet? Willst du den Anfang wohl noch einmahl lesen?

Phädr. Das kann geschehen: doch wirst du nicht finden, was du darin suchst.

Sokr. Lies! ich muß ihn selbst hören.

Phädr. „Mein Thun und Lassen kennst du schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Gründe erklärt, warum wir dabey am besten fahren. Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir bitte, ob ich gleich kein Liebhaber von dir bin. Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten gereuen, nachdem sie ihre Lust befriedigt haben."

Sokr. Ich sehe wohl, er bleibt weit genug von dem was wir suchen. Er fängt seine Rede nicht von vorn, sondern von hinten an, und gehet also verkehrt, indem er das zuerst anführt, was etwa der Liebhaber nach bereits aufgehobener Liebe zu seinem Liebling sagt. Es hat doch Grund, was ich sage, liebster Phädrus?

Phädr. Es ist freylich wahr, Sokrates, daß er mit dem Ende anfängt.

Sokr. Hat er nicht ferner alles durch einander geworfen? oder kann man wohl irgend sagen, daß das, was er zweytens, drittens, viertens u. s. w. hat, alles an seinem natürlichen Orte steht, so daß es an keinem andern stehen könnte oder dürfte? Wie mir scheint, — ich bin freylich ganz unwissend! — aber wie mir scheint, hat der Schriftsteller alles so geradehin geschrieben, wie es ihm zuerst in die Feder kam. Ich möchte also wissen, ob du eine gewisse Ordnung und einen nothwendigen Zusammenhang in dem findest, was er so neben und hinter einander gestellt hat?

Phädr. Du bist zu gütig, Sokrates, wenn du glaubst, daß ich fähig wäre, die Sachen des Lysias so genau zu beurtheilen.

Sokr. Allein das wirst du mir doch sagen können, ob nicht jede Rede und Schrift so gut, wie jedes lebendige Geschöpf, in und mit sich selbst den Zusammenhang haben muß, damit es wie ein Ganzes bestehe, nicht ohne Kopf und Fuß sey; sondern alle Glieder von innen und außen habe, die so wohl unter einander als mit dem Ganzen genau übereinstimmen und dazu passen?

Phädr. Wie anders?

Sokr. Damit vergleiche nun die Schrift deines Freundes, ob sich das von ihr sagen läßt, oder nicht? Wenn ich indessen nicht irre, so wirst du sie jener bekannten Inschrift, die nach einigen auf den Phrygischen Midas gemacht seyn soll, völlig gleich finden.

Phädr. Welcher? und wie ist es damit?

Sokr. Die Inschrift lautet so:

Eine eherne Tochter — lieg' ich im Grabmahl des Midas
So lange Quellen flieſſen und hohe Bäume grünen,
Ruhe ich hier unter dem jammervollen Hügel.
Und ſage dem Wanderer: Hier liegt Midas begraben!
Du ſieheſt, wie ich glaube, daß es hier gleich viel iſt, was zuerſt und was zuletzt ſteht.

Phädr. Du haſt den Lyſias ſehr zum beßten, Sokrates.

Sokr. Nun ſo wollen wir nicht weiter davon reden; es möchte dir ſonſt zu wehe thun; ob ich gleich glaube, daß wir Stellen genug in ihm finden würden, die als Warnungsbeyſpiele dienen könnten, dergleichen nicht nachzumachen, welches denn nicht ohne Nutzen wäre. Wir wollen hingegen unſer Eigenes vor uns nehmen, worin wir, wie ich glaube, allerdings einige Geſichtspuncte gegeben haben, die demjenigen wichtig werden können, der Unterſuchungen über das, was Kunſt zu reden heißt, anſtellen will.

Phädr. Worauf zielſt du?

Sokr. Es waren zwey entgegengeſetzte Geſichtspuncte: nach dem einen wurde behauptet, daß man allerdings dem Liebhaber; und nach dem andern, daß man dem Nichtliebhaber willfahren müſſe.

Phädr. Und daß mit vielem Nachdruck.

Sokr. Ich denke, du hätteſt beſſer geſagt,

mit vieler Begeisterung! Was ich indessen eigentlich untersuchte: war folgendes.

Wir nannten die Liebe eine gewisse Raserey, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Und erkannten zwey Arten der Raserey; die eine war eine Folge bloß menschlicher Krankheit; die andere aber eine Folge der göttlichen Entzückung, wodurch jemand außer den gewöhnlichen Kreis des menschlichen Denkens und Empfindens gesetzt wird.

Phädr. Richtig!

Sokr. Die göttliche Raserey war viererley nach der Zahl der vier Gottheiten, wodurch sie gewirkt wird. Die prophetische Begeisterung schrieben wir dem Apoll zu; den Geist der Geheimnisse dem Bacchus; die Dichtkunst den Musen; und der Venus nebst dem Amor die liebende Raserey, welche wir die vorzüglichste unter allen nannten. Nun weiß ich nicht recht, in wie fern wir bey den gebrauchten Bildern und Vergleichungen, worunter wir die Liebe vorstellten, die Wahrheit in etwas getroffen oder verfehlt haben. Durch allerley nicht ganz unglückliche Zusammensetzungen brachten wir indessen ganz spielend eine Art von Hymnus zu Stande, wodurch wir den Amor, meinen und deinen Gebiether, Phädrus, als Schutzgott schöner Knaben und Jünglinge, mit aller Würde und Anstand zu erheben suchten.

Phädr. Mein Ohr wurde dadurch nicht wenig erbauet.

Sokr. Nun wollen wir aus obigem bloß das herausnehmen, was eigentlich den Uibergang des Tadels zum Lobe der Liebe ausmacht.

Phädr. Wie bestimmst du das?

Sokr. Das meiste in unserer Rede scheint mir freylich nur Spielwerk: dabey haben wir aber zum Glück zwey Ideen angegeben, die uns angenehme Dienste leisten können, wenn wir durch Kunst zu einer nähern Einsicht in die Natur und Anwendung derselben geleitet werden.

Phädr. Welche sind die?

Sokr. Die erste ist, daß jemand beständig eine einzige Hauptidee vor Augen hat, wonach er alle einzelne zerstreute Fälle und Beyspiele in Ordnung und unter einen Gesichtspunct bringt, so daß durch Bestimmung jedes Einzelnen der Hauptgedanke immer klärer wird, den jemand beweisen will. Auf die Art haben wir, zum Beyspiel vorhin von der Liebe eine bestimmte Erklärung gegeben, die, sie mag übrigens richtig oder falsch seyn, doch wenigstens dazu gedient hat, unserer ganzen Rede Licht und Ordnung und Uibereinstimmung mit sich selbst zu geben.

Phädr. Und die zweyte Idee, Sokrates?

Sokr. Sie ist diese, daß jemand den allgemeinen Geschlechtsbegriff wieder in seine einzelnen Arten auflöset, und den natürlichen Zusammenhang seiner Glieder zeigt, und nicht wie ein ungeschickter Koch dieses oder jenes Glied zerbricht, sondern es just so macht, wie wir vorhin, da wir den außer sich gesetzten Zustand unsers Geistes für einen allgemeinen Geschlechtsbegriff nahmen. Gleichwie

die doppelten Glieder des Leibes, als Augen, Ohren u. s. w. ihrer Natur nach denselben Nahmen tragen, und nur durch den Zusatz link oder recht unterschieden werden: so redeten wir auch nach unserer zweyfachen Vorstellung von der Raserey als einem Zustande in uns, den man gleichsam nach dem doppelten Verhältniß des Rechten und Linken betrachten könnte. Zuerst wurde der linke Theil abgesondert, und dieser wiederum so lange getheilt, bis abermahls ein Linkes zum Vorschein kam, welches wir als die linke Seite der Liebe mit Recht tadelten. Die Betrachtung des rechten Theils der Raserey leitete uns dagegen auf die ihr gleich benannte und göttliche Liebe, die wir als den Quell unserer größten Güter durch eine ausführliche Lobrede erhoben.

Phädr. Vollkommen wahr, Sokrates!

Sokr. Solche Eintheilungen und allgemeine Umfassungen, Phädrus, liebe ich sehr, und brauche sie zum Leitfaden meiner Gedanken und Reden. Ja wenn ich auch sonst jemanden finde, dem ich diesen Blick des Einen im Vielen und des Vielen im Einen zutraue, so gehe ich ihm nach — „verfolge seine Spur, wie eines Gottes" — Männer dieses Geistes nenne ich bis jetzt Dialektiker: ob dieser Nahme treffend oder unschicklich sey, mögen die Götter wissen. Sage du mir indessen, wie diejenigen genannt werden sollen, die durch dich oder den Lysias zu dieser Einsicht gelangt sind.

Ist dieß wirklich die Redekunst, worin Thrasymachus und andere nicht nur selbst so große Geschicklichkeit erlangt haben; sondern dieselbe auch

ihren Schülern mittheilen, die dafür gern geneigt sind, sie als Könige zu beschenken?

Phädr. Sie heissen königliche Männer, ob sie gleich dasjenige nicht verstehen, wovon du redest. Uibrigens glaub' ich, daß du Recht hast, diese Art von Einsicht und Kunst die Dialektische zu nennen; hingegen scheint es mir, daß wir für das eigentlich Rhetorische noch keinen Nahmen wissen.

Sokr. Wie meinst du das? Sollte etwas schön seyn, was ohne Kunst zu reden doch Kunst zu reden wäre? Doch wir beyde dürfen diese Frage nicht ganz abweisen, sondern müssen sehen, was sich noch sonst von der Redekunst sagen läßt.

Phädr. Sehr vieles stehet davon in den Lehrbüchern der Redekunst, Sokrates.

Sokr. Schön! daß du mich darauf bringst. Diese Lehrbücher sagen also zuerst, daß der Anfang einer Rede Prooemium oder Einleitung genannt werden müsse. Dieß sind doch die schönen Artikel der Kunst, worauf du zielst?

Sokr. Darnach ist denn das zweyte Stück einer Rede die Erzählung mit ihren Belegen oder Zeugnissen; das Dritte die Muthmassungen aus gewissen Umständen; das Vierte die Wahrscheinlichkeiten: dazu fügt jener unvergleichliche Redekünstler *) aus Byzanz endlich noch die Bewährung und Beglaubigung.

Phädr. Verstehest du unter diesem Byzantiner den vortrefflichen Theodot?

*) λογοδαιδαλος, d. i. ein zweyter Dädalus in der Redekunst.

Sokr. Freylich! denn dieser lehrt insbesondere, daß bey Anklagen und Vertheidigungen die Uiberweisung und Widerlegung nothwendige Stücke sind. Warum gedenken wir nicht auch des unvergleichlichen Evenus aus Paros? Denn er ist ja der Erfinder jener Neben = oder Untererklärung und beyläufigen Lobeserhebung. Auch soll er, wie einige sagen, den verumglimpfenden Tadel in Versen ausdrücken, damit ihn die Zuhörer um so leichter behalten. Nun er ist ein Weiser! Sollten wir nicht auch den Lysias und Gorgias auftreten lassen, nach deren Erfindung man das Scheinbare dem Wahren vorziehen muß? die vermöge ihrer Stärke in der Redekunst bewirken können, daß das Kleine groß und das Große klein: das Neue alt und das Alte neu scheint? Dazu haben sie auch noch die Kunst erfunden, über jede Sache eben so wohl mit äußerster Kürze als mit unabsehlicher Langweiligkeit zu reden. Ich wurde einst vom Prodikus sehr verlacht, da ich ihm dieß sagte; er behauptete, er allein sey der Erfinder der wahren Kunst zu reden; und diese bestehe weder in der Kürze noch Weitschweifigkeit, sondern darin, daß man zwischen beyden das rechte Mittel zu treffen wisse.

Phädr. Weiser hättest du nicht reden können, Prodikus!

Sokr. Soll aber Hippias nicht auch mit reden. und sein Eleischer Gastfreund, der, wie ich glaube, mit ihm gleich denkt?

Phädr. Freylich!

Sokr. Und was sollen wir von den musikalischen Vollkommenheiten des Polus sagen? Gehört ihm nicht vorzüglich die Kunst der Verdoppelung, des Sentenziösen, der Bilder und Gleichnisse, und der verblümten glanzvollen Ausdrücke, die im Likymnus als den wahren Schaz der Wohlredenheit mitgetheilt hat?

Phädr. Läßt sich dieß nicht auch vom Stil des Protagoras sagen, Sokrates?

Sokr. Der Stil des Protagoras, liebes Kind, hat zwar Richtigkeit und andere Vollkommenheiten in Menge: allein in der Kunst, durch Alter und Armuth Mitleiden zu erregen, scheint mir der Chalkedonische Redner vor andern stark zu seyn. Dieser kann nähmlich den Unwillen des Volks eben so leicht erregen, als er ihn, wie er selbst sagt, durch seine Zaubertöne wieder besänftigt, wenn er gleich noch so sehr tobt. Und in der Kunst zu ververunglimpfen und Anschuldigungen wieder von sich abzulehnen, ist Niemand stärker als er.

Die Theorie über den Ausgang der Rede ist bey allen dieselbe, nur daß einige ihn Epanodos oder Wiederhohlung, andere anders nennen.

Phädr. Du meinst doch, daß man den Zuhörer zuletzt an alles Gesagte kurz wieder erinnert, und nennst das den Schluß?

Sokr. Ja, und zwar mit Einschluß dessen, was du etwa noch sonst über die Redekunst zu sagen hast.

Phädr. Nur Kleinigkeiten, die der Rede nicht werth sind.

Sokr. Weg mit Kleinigkeiten! Wir wollen dagegen so viel als möglich ins Licht setzen, worin die eigentliche Natur und Kraft der Redekunst bestehet, und bey welcher Gelegenheit sie sich am stärksten zeigt.

Phädr. Am allerstärksten, Sokrates, bey Volksversammlungen.

Sokr. Das ist wohl wahr! beßter Mann; allein mich dünkt, auch hier ist das Kleid schlodderich und zerrissen. Kommt es dir nicht auch so vor?

Phädr. Ich will sehen.

Sokr. Ich frage dich also, wenn jemand zu deinem Freunde Eurynximachus oder zu seinem Vater Akumenus käme, und sagte: ich kenne so wohl die erhitzenden als kühlenden Arzeneyen, und kann also den Körper warm oder kalt machen, so oft ich will; ich kann ihn zum Erbrechen und zur Abführung reitzen, und was dergleichen mehr ist. Da ich dieß nun weiß, so bin ich darum nicht nur selbst ein Arzt, sondern ich mache auch jeden andern zum Arzt, so bald ich ihm diese Kenntnisse mittheile. Wenn er so zu deinen Freunden redete, was würden sie dazu sagen?

Phädr. Sie würden ihn fragen, ob er auch wüßte und lehrte, wie, und in welcher Stärke, und bey was für Menschen jedes dieser Mittel zu gebrauchen ist?

Sokr. Wenn er nun antwortete: das lehre ich nicht, sondern das müssen meine Schüler aus sich selbst wissen!

Phädr. Dann würden sie sagen, der Mensch ist nicht klug! Er hat allerley aus Büchern aufgegriffen und ein wenig Quacksalberey gelernt, und glaubt darum, er wäre ein Arzt, ohne das geringste von der Kunst zu verstehen.

Sokr. Oder wenn jemand zum Sophokles und Eurypides sagte: ich kann über Kleinigkeiten sehr viel und über Wichtigkeiten wenig sagen: ich habe dazu alle Leidenschaften in meiner Gewalt: und kann Mitleiden und Zorn, Furcht und Drohungen und so weiter erregen; darum bin ich ein tragischer Dichter, und jeder, dem ich diese Kunst mittheile, lernt von mir alles was tragische Dichtkunst heißt.

Phädr. Wie ich glaube, Sokrates, würden beyde den Menschen verlachen, der sich einbildete, die Kunst des Trauerspiels bestünde hierin und nicht vielmehr in der beßten und schicklichsten Anwendung der genannten Dinge, so daß die einzelnen Theile eines Drama so wohl unter sich als mit dem Ganzen aufs genaueste harmoniren.

Sokr. Doch würden sie ihn, glaub' ich, nicht hart anfahren, sondern milde behandeln, wie ein Meister der Tonkunst es in diesem Falle machen würde. Käme nähmlich jemand zu einem solchen und sagte, ich verstehe die Kunst der Harmonie, denn ich weiß alle Töne aus den Saiten zu ziehen, vom höchsten bis zum tiefsten: so würde er nicht mit heftiger Bitterkeit zu ihm sagen: O Elender, du bist unsinnig, sondern als ein Geweiheter der Musenkunst sich sanfter so ausdrücken: Beßter Mann! was du von dir sagst, betrifft

zwar Dinge, die derjenige auch wissen muß, der die Harmonie verstehen will; allein sie machen ihn noch zu keinen Kenner der Harmonie. Deine Fertigkeit auf den Saiten kann jemand haben, ohne das Mindeste von der Harmonie zu verstehen. Du kennst nur das, was bey der Harmonie zu Grunde liegt, und woraus sie wird, aber nicht die Harmonie selbst.

Phädr. Vollkommen wahr!

Sokr. Eben so würde auch Sophokles einem solchen sagen, du kennst zwar die Materie dessen, wovon man bey einen Tragödie Gebrauch macht, aber nicht die Tragödie Kunst selbst in ihrer Anwendung und Ausführung. Und Akumenus würde sagen: du weißt nur, was bey der Arzeneykunst zum Grunde liegt, aber nicht die heilende Kunst selbst.

Phädr. Allerdings!

Sokr. Wie würde sich nun der honigsüsse Adrast oder Perikles wohl betragen, wenn wir ihnen jene schönen Kunstgriffe nennten, die Kürze in Sentenzen, den Reichthum an schönen Bildern und Vergleichungen und was wir vorhin sonst noch angeführt haben, als Sachen, die wohl verdienten, im Licht betrachtet zu werden: würden sie wohl grob seyn gegen diejenigen, die dergleichen mündlich oder schriftlich als das Wesen der Redekunst lehren, und aus Mangel an feiner Lebensart, wie bey uns der Fall ist, unsanfte Worte gegen sie ausstossen? oder würden sie uns vielmehr, da sie viel weiser sind, auf die Art zurecht weisen und sagen: O Phädrus und Sokrates, wenn

gewisse Leute zu unwissend in der Kunst zu reden sind, als daß sie im Stande wären, eine genaue und bestimmte Erklärung von dem zu geben, was eigentlich Redekunst ist, so muß man deswegen nicht zürnen, sondern diesen Leuten verzeihen. Sie kennen die Vorübungen der Redekunst, und glauben, sie hätten die Kunst selbst gefunden, und indem sie ihre Schüler eben das lehren, bilden sie sich ein, eine vollkommene Redekunst zu lehren. Was aber den eigentlichen Gebrauch aller dieser Uiberredungskunstbegriffe anbetrifft, und wie das Ganze einer Rede eingerichtet und ausgeführt werden muß, so meinen sie, das hätte so viel nicht auf sich, und ihre Schüler müßten das alles von selbst finden, und sich in jedem Fall zu helfen wissen.

Phädr. In der That, Sokrates, scheint die wahre Redekunst nichts anders zu seyn, als was diese Männer davon lehren und schreiben, und ich trete deiner Meinung vollkommen bey. Indessen sage mir auch, wie und wodurch gelangt man zu der Kunst eines wahrhaften Sprechers und Uiberredners?

Sokr. Diese Kunst, lieber Phädrus, hat das mit jeder andern Kampfübung gemein, daß einer vollkommen seyn, d. i., alle nöthige Eigenschaften haben muß, wenn er dazu gelangen will: dieß ist nicht nur der Sache selbst gemäß, sondern es folgt nothwendig aus dem Wesen derselben. Hast du von Natur die nöthigen Anlagen und verbindest damit alsdann Wissenschaft und Uibung, so wirst du ein wahrer Redner werden. In so fern dir aber eines von diesen Stücken fehlt, bleibst

du ewig ein Stümper. Was aber eigentlich die Kunst hiebey thut, muß auf einem ganz andern Wege gefunden werden, als welchen Lysias und Gorgias eingeschlagen haben.

Phädr. Auf welchem denn?

Sokr. Ich glaube, beßter Mann, Perikles wird mit Recht für den vollkommensten Meister in der Redekunst gehalten.

Phädr. Und warum?

Sokr. Alle höhere Künste und Wissenschaften fordern anhaltende Uibungen in der Dialektik und erhabene Betrachtungen über die Natur der Dinge. Denn dieß sind diejenigen Mittel, wodurch die Seele Schwung erhält und der Geist in aller Absicht vollendet wird. Beydes verband nun Perikles mit dem Genie, was ihm die Natur verliehen hatte. Denn Anaxagoras, ein großer Mann, der sein Lehrer war, nährte seinen Geist durch erhabne Betrachtungen über die Natur der Dinge: durch diesen lernte er Vernunft und Unvernunft unterscheiden, wovon Anaxagoras fast immer sprach: und eben hievon machte Perikles als Redner Gebrauch, so viel die Kunst davon fassen mochte.

Phädr. Erkläre dich näher.

Sokr. Es verhält sich mit der Redekunst nicht anders als mit der Heilkunst.

Phädr. Wie so?

Sokr. In beyden Künsten muß man die Natur und die wahren Unterschiede treffen. In der einen die Natur des Körpers, und in der andern, die Natur der Seele. In jenem Fall muß man

nicht als bloßer Praktikus und Empyriker, sondern als Kunstverständiger die verschiedenen Arzeneyen und Nahrungsmittel anordnen, um dem Körper Gesundheit und Stärke zu verleihen: und in diesem braucht man gut gewählte Reden und richtige Belehrungen, um der Seele eine volle Uiberzeugung und Tugend einzuflößen.

Phädr. Das ist ganz natürlich, Sokrates.

Sokr. Glaubst du nun, daß jemand im Stande ist, einen wahren Begriff von der Natur der Seele zu haben, ohne die Natur des Ganzen zu kennen?

Phädr. Wenn Hippokrates, von der Nachkommenschaft des Aeskulaps, Glauben verdient, so wird diese allgemeinere Wissenschaft so gar zur genauern Kenntniß des Körpers erfordet.

Sokr. Schön! lieber Freund. Doch darf uns des Hippokrates Zeugniß allein nicht hinreichend seyn, sondern wir müssen sehen, ob die Sache auch immer Gründe hat.

Phädr. Das meine ich auch.

Sokr. Auf welche Art muß also nach dem Rath des Hippokrates, und nach den Gründen der Sache selbst, die Natur überhaupt untersucht werden? Wenn z. B. die Natur irgend einer Kunst, worin wir so wohl selbst geschickt zu werden denken, als auch andere geschickt machen wollen, in Frage kommt, muß dann nicht folgendes ausgemacht werden: erstlich, ob der Gegenstand dieser Kunst einfach oder vielfach sey? In dem Fall nun, daß der Gegenstand einfach ist, so muß man die

eigentliche Kraft und Bestimmung desselben untersuchen, und sehen, theils was für thätige Kräfte darin liegen, und wozu diese von Natur da sind, theils in wie fern und in Absicht auf welche Dinge sich derselbe leidend vorhält. Ist er dagegen vielfach und aus mehrern Arten zusammengesetzt, so muß man diese der Reihe nach durchgehen, und bey einer jeden dieselben Untersuchungen, wie bey dem Einfachen, anstellen, nähmlich in wie weit sie thätig sey, und in welchen Fällen sie sich leidend verhalte.

Phädr. Das scheint, Sokrates.

Sokr. Wer nun ohne diese Kenntniß irgend eine Kunst lehren wollte, würde wie ein Blinder tappen. Ein solcher Kunstlehrer aber darf nichts weniger als einen Blinden oder Tauben gleichen; sondern er muß einem jeden, zu dem er als Künstler reden will, das Wesen und die Natur desjenigen genau erklären, in so fern dieser der Gegenstand seiner Reden ist, und das ist hier die Seele.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Seine ganze Aufmerksamkeit ist also blos hierauf gerichtet, weil er eben hierin die Ueberzeugung hervorbringen will, nicht wahr?

Phädr. O ja!

Sokr. Hienach wird also Trasymachus und jeder andere, dem es Ernst ist, die Redekunst zu lehren, die Natur der Seele beschreiben und erklären müssen, ob sie einfacher und sich selbst gleicher (homogener) Natur; oder wie der Körper zu-

sammengesetzt und vielartig sey *). Denn dieß heißt, nach unserer obigen Bestimmung, die Natur einer Sache erklären.

Phädr. Allerdings!

Sokr. Ferner: in wie fern sie thätig oder leidend ist.

Phädr. Richtig!

Sokr. Drittens muß ein solcher die verschiedenen Charaktere so wohl der Reden als der Seelen **) bestimmen, und zeigen, in wie fern diese sich leidend verhalten, d. h. gelenkt werden können; und indem er alle Ursachen der Reihe nach durchgehet, muß er einer jeden Art oder einem jeden Charakter dasjenige geben, was sich für denselben schickt; und zeigen, durch welche Reden und aus welcher Ursache ein solcher und solcher Charakter nothwendig für oder wider etwas eingenommen wird.

Phädr. Diese Methode scheint mir ganz vortrefflich.

Sokr. Wer also nicht nach dieser Methode redet oder schreibt, lieber Freund, der wird auch nie als Kunstkenner reden oder schreiben, es sey worin es wolle. Ob nun gleich unsere jetzigen Schriftsteller in der Redekunst, welche du gehört hast, in der Seelenlehre ganz wohl erfahren seyn mögen,

*) ποτερον ἑν και ομοιον πεφυκεν η κατα σωματος μορφην πολυειδες.

**) τα λογων γε και ψυχης γενη και τα τουτων παθηματα.

so sind sie doch viel zu listig, als daß sie uns ihre Einsichten offenbaren sollten. Dagegen müssen sie es uns aber auch nicht übel nehmen, wenn wir ihnen nicht eher eingestehen, daß sie nach der Kunst reden oder schreiben, als bis sie sich obiger Methode bedienen.

Phädr. Welche meinst du eigentlich?

Sokr. Proben von der Sache selbst zu geben, würde mir wohl schwer fallen: doch will ich, so weit mein Vermögen reicht, zeigen, wie jemand es anzufangen hat, der sich als einen Kunstverständigen zeigen will.

Phädr. Nun so rede!

Sokr. Die Redekunst soll ihrer Natur und Bestimmung nach, eine Leitung der Seelen seyn. Wer also ein Meister der Redekunst seyn will, muß wissen, wie viel Arten (Charaktere) die Seele in sich hält. Es gibt ihrer so viel und so viel; solche und solche: daher auch solche und solche Menschen. Nach dieser Eintheilung müssen auch die Reden in so viel und so viel Arten von solcher und solcher Beschaffenheit eingetheilt werden. Gewisse Menschen werden durch gewisse Reden, aus einer gewissen Ursache, für gewisse Dinge; andere hingegen aus gewissen Ursachen wider diese Dinge eingenommen.

Wenn einer nun so weit ist, daß er dieß genau begriffen hat, so muß er alsdann, wenn er von der Kunst selbst Anwendung machen will, durch ein schnelles und richtiges Gefühl jedes Mahl bemerken können, wo sich diese oder jene Bestimmungen in der That finden; denn sonst bestehet seine Wissenschaft noch in weiter nichts als blossen

Worten, wie er sie von seinem Lehrer gehört hat. Er muß seine Theorie nicht nur an sich vollkommen wissen, und darnach sagen können, durch was für Reden gewisse Menschen überzeugt werden; sondern auch im Stande seyn, diese Theorie auf jeden vorkommenden Fall so anzuwenden, daß er jeden Menschen, mit dem er zu thun hat, Blitzschnell durchsiehet, und zu sich selbst sagen kann, hier ist der Mensch, hier die Seelenart, der Charakter, das Naturel, wovon ich ehemahls die Theorie gefaßt habe, und hier muß ich also jene besondere Art von Reden anwenden, um diese Seele auf diese Art zu gewinnen und zu überzeugen.

Mit allen diesen Einsichten und Fertigkeiten muß einer nun noch das richtige Urtheil verbinden, wenn der Fall zu reden oder zu schweigen ist, und über den Gebrauch und Mißbrauch aller und jeder Arten zu reden, deren Theorie er gefaßt hat, so genau unterrichtet seyn, daß er weiß, in welchen Fällen z. B. die nachdruckvolle und sententiöse Kürze, oder das Flehende oder das heftige zornvolle Pathos gut oder übel angebracht sind: alsdann besitzt er eine wahre und in aller Absicht vollendete Redekunst, eher aber nicht. Wem hingegen eine von diesen nothwendigen Eigenschaften fehlt, der mag reden, oder lehren, oder schreiben, so wird er doch nichts über seine Zuhörer vermögen, wenn er auch noch so steif behauptet, er handle nach Kunst.

Allein, o Phädrus und Sokrates! wird vielleicht der Schriftsteller uns zurufen, sollte man nur

auf diesem und auf keinem andern Wege zur so=genannten Redekunst gelangen können?

Phädr. Ich halte keinen andern Weg für möglich, Sokrates, wenn der angegebene auch noch so mühsam ist.

Sokr. Du hast Recht! eben deswegen weil er sehr mühsam ist, müssen wir nach allen Grün=den untersuchen, ob sich nicht ein leichterer und kürzerer Weg dazu findet, damit man nicht ohne Noth auf einem langen und höckerichten Wege sucht, was man auf einem kurzen und ebenen finden kann. Führe mich also auf die etwanigen Erleuchterungs=mittel, die du aus dem Unterricht des Lysias oder eines andern weißt.

Phädr. Es gäbe vielleicht etwas der Art, wenn ich mich näher darauf einlassen könnte: so=gleich aber weiß ich nichts.

Sokr. Soll ich dir denn sagen, was ich einst in einer Rede hierüber gehört habe?

Phädr. O gern!

Sokr. Man sagt doch, Phädrus, daß es ganz recht sey, auch vom Wolfe nachzusagen.

Phädr. Das thue denn.

Sokr. Es heißt also nach dem, was ich einst hörte, daß man aus solchen Dingen nicht so viel machen, und die Hülfsmittel der Redekunst nicht so weit herhohlen müsse, als wir thun. Man hat den Grundsatz, dessen auch wir anfangs erwähnt haben, daß ein künftiger Redner ganz und gar nicht nöthig habe, sich um die Wahrheit dessen, was Recht und Gut ist, zu bekümmern, es betref=fe Handlungen oder Menschen, die von Natur

oder durch Erziehung diesen Charakter führen. Denn in gerichtlichen Sachen frage Niemand nach der Wahrheit dieser Dinge, sondern es komme auf blosse Uiberredung an. Diese aber werde durch den Schein bewirkt: und daher müsse auch der Kunstredner vor allen Dingen nur auf diesen Schein sehen. Diesem zufolge müsse er sich zuweilen nicht einmahl auf gewisse Thatsachen berufen, wenn sie diese Wahrscheinlichkeit nicht hätten; sondern er müsse so wohl bey Anklagen als Vertheidigungen blos das Scheinbare anführen; und überhaupt bey allem, was er sage, die Wahrscheinlichkeit nicht auser Acht lassen; da hingegen derjenige sich an die Wahrhrit halte, der viel sage *). Diese die ganze Rede hindurch beobachtete Wahrscheinlich-

*) D. i. dem es gleich viel sey, was er sage; der gern viel und alles von einer Sache sagen wolle, was er davon wisse, und deßwegen keine kluge Auswahl blos desjenigen treffe, was sich zu seinem Zweck passe. Die griechischen Worte: Και παντως λεγοντα, το δη εικος διωκτεον ειναι, και πολλα ειποντα, χαιρειν τω αληθει: übersetzt Ficinus: et omnino dicentem, verisimilia quidem persequi; multa vero dicentem, verum negligere. Ich lese λεγοντι für λεγοντα, und erkläre χαιρειν τω αληθει nicht wie Ficinus durch Verum negligere für χαιρειν εαν το αληθες oder χαιρειν το αληθες, sondern, wie χαιρειν επι τω αληθει sich an die Wahrheit halten, d. i. blos darauf sehen, ob etwas mit Grund von der Sache gesagt werden kann, ohne Rücksicht, ob es auch zum Zweck passe. Diese Erklärung fodert der ganze Zusammenhang.

keit schliesse alles in sich, was zur Redekunst gehöre. —

Phädr. Was du aber angeführt hast, Sokrates, hört man von allen denen, die sich für Meister in der Redekunst ausgeben. Ich habe bemerkt, daß wir gleichfalls diesen Punct vorhin kurz berührt haben. Er scheint denen von sehr grosser Wichtigkeit, die aus diesen Sachen ihr Hauptstudium machen. Du hast aber den Tisias sehr hart mitgenommen.

Sokr. So sage uns denn Tisias zugleich, ob er den Ausdruck Wahrscheinlichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt.

Phädr. Wie anders?

Sokr. Um dieser eben so weisen als Kunstreichen Erfindung scheint er daher auch geschrieben zu haben, daß, wenn ein Schwacher der aber viel Herz hat, einen Starken aber Feigen schlägt und auszieht, oder sonst beraubt, und alsdann beyde vor Gericht geführt werden, keiner von beyden die Wahrheit sagen muß: sondern der Furchtsame soll sagen, jener Schwache (aber Beherzte) habe ihn nicht allein überfallen; dieser aber seinem Gegner bewiesen, daß sie beyde nur allein gewesen, dabey aber folgenden oder einen ähnlichen Kunstgriff gebrauchen und sagen, wie hätte ich das Herz fassen können, dich anzugreifen, da ich so schwach bin und du so stark? dieser soll dagegen nun nicht gestehen, daß er furchtsam sey, sondern sonst eine Lüge ausdenken, um seinen Gegner wo möglich zum Geständniß zu bringen.

In solchen und ähnlichen Fällen zeigt sich

die eigentliche Kunstredneren, nicht wahr, lieber Phädrus?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. O wahrhaftig! Tisias scheint eine ganz verborgene Kunst ans Licht gezogen zu haben, oder wer dieser vortreffliche Mann sonst ist, und wie er sich nennt. Doch, lieber Freund, wollen wir uns nicht an den Tisias halten, und ihm folgendes zu Gemüthe führen?

Phädr. Was denn?

Sokr. Vorhin, Tisias, ehe du kamst, behaupteten wir immer, daß das, was der gemeine Mann wahrscheinlich nennt, eben durch die Aehnlichkeit mit der Wahrheit entstehe. Diese Aehnlichkeiten aber kann, wie es uns vorhin schien, da wir eine eigene Untersuchung darüber anstellten, in jedem Fall Niemand besser entdecken, als wer selbst die Wahrheit weiß. Wenn du nun andere Grundsätze in der Redekunst hast, so wollen wir dich gern hören; wo nicht, so bleiben wir bey unsern obigen Behauptungen. Diese waren, daß Niemand die Redekunst in ihrer wahren Vollkommenheit, so weit sie einem Menschen möglich ist, besitzen könne, der nicht zugleich im Stande sey, die Seelenarten oder Charaktere seiner künftigen Zuhörer der Reihe nach anzugeben, und die Gegenstände selbst nach ihren verschiedenen Arten verschieden anzuwenden, und jede einzelne derselben nach einer einzigen Idee zu fassen. Hierzu wird aber ohne viele Uibung Niemand gelangen können. Diese Uibung aber hat bey dem Weisen einen höhern Zweck, als blos, daß er zu Menschen redet und

mit Menschen Verkehr hat: vielmehr will er dadurch so weit kommen, daß, so viel in seinem Vermögen steht, alle seine Reden und Handlungen der Gottheit gefallen.

Denn, Tisias, Männer die weiser sind, als wir, sagen, daß ein Verständiger nicht darauf denken müsse, Mitknechten zu gefallen, ausser etwa in zufälligen Kleinigkeiten, sondern guten Herrn und um des Guten willen. Daher wundere dich nicht über die Länge des Umweges, der genommen werden muß: denn es betrifft Dinge, die wichtiger sind, als du glaubst. Und, wie die Natur der Sache lehrt, erhält man diese auf dem Wege am schönsten und vollkommensten, wenn man nur will.

Phädr. Das ist alles ganz vortrefflich, Sokrates, wenn man nur dazu gelangen könnte.

Sokr. Nun, wenn jemand nach schönen und edlen Dingen strebt, so ist es auch schön und edel, sich alles gefallen zu lassen, was dabey vorkommt.

Phädr. Ja wohl!

Sokr. So viel also über die Kunst und Nichtkunst im Reden.

Phädr. Gut!

Sokr. Nun ist noch übrig, daß wir auch etwas von dem sagen, was einem Schriftsteller geziemt und nicht geziemt, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Kannst du mir wohl sagen, wie man mit Reden und Kenntnissen umgehen muß, wenn man der Gottheit gefallen will?

Phädr. Ich nicht: du aber?

Sokr. Ich habe aus dem Munde gewisser Alten eine Erzählung gehört, für deren Wahrheit sie selbst stehen mögen. Gesetzt aber, wir entdeckten selbst diese wichtige Wahrheit, würden wir uns denn noch wohl um menschliche Meynungen bekümmern?

Phädr. Wer wollte so lächerlich fragen? Erzähle mir nur, was du gehört haben willst.

Sokr. Man erzählt, das einst zu Naukratis in Egypten einer von den alten Göttern, dem der Vogel Ibis heilig ist, gewesen sey. Dieser Gott oder Dämon hieß Theut: er ist der Erfinder der Zahlen und Rechenkunst, der Geometrie und Astronomie, auch des Würfel- und Brettspiels und zugleich der Buchstaben. Ganz Egypten stand damahls unter einem König, welcher sich Thamus nannte. Dieser bewohnte die große und erhabene Stadt, welche die Griechen das Egyptische Theben, so wie den Gott selbst, Ammon nennen. Zu diesem kam nun Theut mit seinen Künsten, und verlangte, daß sie dem Egyptischen Volke bekannt gemacht würden. Der König that also die Frage, wozu denn eine jede dieser Künste nützte? Da nun Theut sich über die Absicht und den Zweck aller seiner Erfindungen der Reihe nach erklärte, so billigte der König diejenigen, die ihm von guten Folgen schienen, andere hingegen verwarf er. Bey dieser Gelegenheit soll sich Thamus mit dem Theut über die Gründe für und wider jede Kunst umständlich unterhalten haben, wovon ich aber der Kürze wegen das meiste übergehen muß. Da

sie indessen über den Nutzen der Buchstaben und Schrift redeten, sagte Theut zum König: der Gebrauch der Schrift, o König! wird die Egypter aufklären und ihrem Gedächtnisse zu Hülfe kommen. Denn diese Erfindung zielt ganz darauf ab, dem Mangel des Gedächtnisses abzuhelfen, und die Weisheit zu befördern.

O erfindungsreicher Theut! erwiederte der König, die Gabe zu erfinden ist etwas ganz anders, als den Nutzen und Schaden des Erfundenen zu beurtheilen; beyde vereinigen sich nicht immer in einer Person. Du hast Vaterliebe für deine Schrift und darum schreibst du ihr Vortheile zu, die sie nicht verschaffen kann. Die Folge davon wird gerade umgekehrt seyn. Denn statt daß sie das Gedächtniß stärken sollte, wird sie vielmehr die Seelen derer, welche sich ihrer bedienen lernen, vergeßlicher machen, weil diese ihr Gedächtniß nun nicht mehr so üben, indem sie sich auf äußere Schriftzüge verlassen und nicht in sich selbst die Sachen beständig wiederhohlen, um sie im Andenken zu behalten. Deine Erfindung ist also nicht für das Gedächtniß, wohl aber für die Wiedererinnerung und Aufbewahrung.

Was aber zweytens die Weisheit betrifft, so wirst du den Seelen deiner Schüler eher den Wahn davon als die Wahrheit derselben einflössen. Denn indem sie nun vieles auffassen ohne lebendiges Erkenntniß und wahren Unterricht, werden sie sich vielwissend dünken, ob sie gleich im Verhältniß dieser Vielwisserey, sehr unwissend sind, und noch

dazu Leute, mit denen schwer umzugehen ist, weil sie sich weise dünken und es nicht sind. *)

Phädr. Du magst Reden der Egypter, oder von jedem andern Volke nacherzählen, Sokrates, so gelingt dir alles.

Sokr. Eben so, lieber Freund, erzählen die Priester im Tempel des Jupiters zu Dodona, daß die ersten Weissagungsreden aus Eichen daselbst gehört wären. Jene Alten aber, welche nicht die Weisheit hatten, die ihr jetzt habt, hörten in ihrer Einfalt gern eine Eiche oder einen Felsen reden, wenn sie nur die Wahrheit hörten. Dir aber ist es vielleicht nicht gleichviel, wer redet, weil du nicht bloß auf die Sache als Sache, sondern zugleich auf die Beschaffenheit der Person **) siehest.

Phädr. Ich erkenne deine Züchtigung, und

*) Πολυηκοοι γαρ σοι γενομενοι ανευ διδαχης, πολυγνωμονες ειναι δοξουσιν αγνωμονες, ὡς επι το πληθος, οντες και χαλεποι ξυνειναι δοξυσοφοι γεγονοτες αντι σοφων. Ficinus übersetzt: Nam cum multa absque praeceptoris doctrina perlegerint, multarum rerum periti vulgo cum ignari sint, videbuntur etc. Man wird die Unrichtigkeit dieser Uibersetzung leicht bemerken. Die Worte ὡς επι το πληθος können nicht zu δοξουσιν gezogen werden, sondern sind eine Bestimmung von αγνωμονες: ad multitutinem sive copiam quod attinet, d. i. sie scheinen tausend Dinge zu wissen, die sie so aufgegriffen haben, wovon sie im Grunde doch nichts verstehen.

Diese Rede ist übrigens eine Nachahmung der berühmten Staatsweisheit der alten Pharaonen.

**) Eine Anspielung auf den geliebten Lysias.

denke über den Gebrauch der Schrift wie jener Thebaner.

Sokr. Wer daher glaubt, eine Kunst als Kunst in Schrift bringen zu können, oder wer eine solche Schrift annimmt, in der Meynung, klare und zuverlässige Einsichten daraus zu erlangen, der ist in der That sehr einfältig, und hat wahrlich den prophetischen Spruch Ammons nicht verstanden, weil er sich einbildet, das Geschriebene könne zu mehr dienen, als blos den Sachverständigen an das zu erinnern, was in dem Buche geschrieben stehet.

Phädr. Vollkommen wahr!

Sokr. Die Schrift, lieber Phädrus, hat daher dasselbe Schicksal, wie die Mahlerey, und ist in so fern derselben vollkommen gleich. Denn auch die Kunstwerke der Mahlerey stehen wie lebendig da, will man sie aber warum fragen, so schweigen sie ganz bescheiden. Eben so sollte man glauben, menschliche Reden dächten selbst etwas bey den Worten, die sie sagen: allein so bald einer gern mehr wissen will, als was sie zunächst sagen, und sie um dieß oder jenes besonders frägt, so bleiben sie stumm und deuten immer nur dasselbe an. Uiberhaupt ist es das Schicksal einer jeden Schrift, sobald sie einmahl da ist, daß sie so wohl in die Hände der Sachverständigen kommt, als auch solcher, für die sie sich gar nicht schickt. Und indem sie selbst nicht beurtheilen kann, mit wem sie reden darf und mit wem nicht, und sich folglich oft mishandeln und die ungerechtesten Vorwürfe machen lassen muß; so bedarf sie daher auch

des beständigen Schutzes ihres Verfassers. Denn sie selbst kann sich nicht helfen noch rächen.

Phädr. Auch hierin hast du vollkommen Recht.

Sokr. Wie nun? Gibt es nicht eine andere Rede *) (in der Seele) die mit dieser (der geschriebenen) genau verbrüdert, und ihrem Ursprunge nach viel vollkommner und vermögender ist?

Phädr. Welche? und wie entstehet diese?

Sokr. Es ist die Rede, die sich in die Seele des Lernenden selbst schreibt, und durch ihre eigene Wissenschaft belebt, sich selbst Recht verschaffen kann; zugleich auch weiß, mit wem sie reden darf, und wo sie schweigen muß.

Phädr. Meinst du nicht die lebendige und beseelte Rede des Verständigen, wovon man die geschriebene mit Recht eine Abbildung nennen kann?

Sokr. Allerdings! Beantworte mir aber folgende Frage: Wird wohl ein kluger Landwirth mit allem Ernst seinen liebsten Saamen, von dem er eigentlich ärnten will, mitten im Sommer in den Garten des Adonis streuen, und sich hinlänglich belohnt glauben, wenn er ihn nach acht Tagen in der schönsten Grüne stehet; oder wird er dieses, im Fall er es thut, nur als blosses Spiel

*) Λογος.

werk und des Festes wegen thun: da er hingegen seine eigentliche Aussaat, warum es ihm Ernst ist, nach aller Kunst der Landwirthschaft dem rechten Boden gibt, und schon zufrieden ist, wenn er nur nach acht Monathen von seiner Aussaat ärnten kann?

Phädr. Er wird es just so machen, wie du sagst, Sokrates: in dem einen Fall wird es ihm Ernst, in dem andern Spiel seyn.

Sokr. Sollte nun derjenige, der die Wissenschaft des Gerechten, Schönen und Guten hat, mit seinem Saamen nicht so klug umzugehen wissen, als der Landmann mit dem seinigen?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Was er also mit Tinte und Feder schreibt, wird nicht sein beßter Saame seyn, um den es ihm Ernst zu thun ist, weil er ihn sonst ins Wasser säete, da er ihm weder mit seinem innern — Wort zu Hülfe kommen, noch die Wahrheit des Geschriebenen in jedem Fall hinlänglich beweisen kann.

Phädr. Das wird er freylich nicht.

Sokr. Gewiß nicht! sondern er wird sein Schreiben nur so ansehen, wie jener Landmann seine Aussaat in den Adonischen Garten, als bloßes Spielwerk *): durch dieses Schreiben aber

*) So betrachtet Plato selbst das Meiste von dem was er geschrieben hat, alle schöne Einkleidungen, Fa-

zugleich einen Schatz wider die Vergessenheit des Alters sammeln, sowohl für sich als jeden andern, der mit ihm einen Pfad geht, und seine Freude daran haben, wenn er seine Saat jung und schön aufblühen siehet: während dessen daß andere an Schmausereyen und ähnlichen Lustbarkeiten ihr Vergnügen finden, wird er wahrscheinlich seine Zeit ganz angenehm mit Schrift und Sprache zubringen.

Phädr. O ein edeles Spielwerk, Sokrates, in Vergleichung jenes gemeinen und unwürdigen! wenn einer sich mit Rede und Schrift unterhält, und allerley Betrachtungen über Gerechtigkeit und andere von dir genannte Dinge anstellt.

Sokr. In der That! lieber Freund Phädrus. Dieß Studium wird indessen, wie ich glaube, noch viel edler, wenn jemand damit zugleich die dialektische Kunst verbindet und eine gute Seele findet, in die er als einen fruchtbaren Acker den Saamen der Wissenschaft ausstreuet, der sich selbst theils durch eignen Saamen forthilft, theils

beln u. s. w. Diese sind nicht sein beßter Saamen, sondern bloßes Spiel, eine Aussaat in den Garten des Adonis; dahingegen sein beßter Saamen, um dem es ihm Ernst ist, gerade dasjenige enthält, warum man ihn am wenigsten schätzt und ihn einen Phantasten oder Schwärmer nennt, nähmlich seine Theorie über die Natur der Dinge, seine pythagorischen und orientalischen Mysterien.

auch seinen Säer die schönsten Früchte genieſſen läſſet. Aus diesem Saamen keimen nähmlich wieder andere Gewächse in Seelen anderer Gemüthsart auf, die sich so wohl selbst unsterblich erhalten, als auch ihrem Besitzer die beßte Glückseligkeit geben, die einem Menschen möglich ist.

Phädr. In der That ist dieß noch viel edler!

Sokr. Nach diesen ausgemachten Wahrheiten können wir nun auch das Obige leicht beurtheilen, Phädrus.

Phädr. Was denn?

Sokr. Eben das, warum wir bis hieher gekommen sind, weil wir es eben dadurch ins Liche setzen wollten. Wir wollten nähmlich untersuchen, in wie fern die harten Urtheile, welche Lysias über die Kunst zu schreiben fällt, gegründet sind oder nicht: und wodurch sich wahre Reden der Kunst von den kunstlosen unterscheiden. Was nun eigentlich kunstmäßig sey und was nicht, ist, glaub' ich, so ziemlich erklärt.

Phädr. Ich glaube es auch.

Sokr. Nun müssen wir uns wieder an das erinnern, was uns vorhin nach allen Gründen einleuchtete. Dieses war, daß Niemand die Redekunst, weder zum Lehren noch zum eigenen Gebrauch, in ihrer ganzen Vollkommenheit eher besitzen kann, bevor er nicht die Wahrheit alles dessen

einsiehet, wovon er redet oder schreibet: dazu gehört, theils daß er sowohl von der Sache an sich und im Ganzen genommen eine genaue und bestimmte Erklärung geben kann, als auch im Stande ist, diesen allgemeinen Geschlechtsbegriff wieder in seine besondere Arten bis auf die Individuen zu theilen: theils auch, daß er eben diese Unterschiede auf die Natur der Seele anwendet, und für ein jedes Naturel dasjenige erfindet, was sich dafür schickt, so daß die verschiedenen Arten seiner Rede mit den verschiedenen Arten oder Charaktern der Seele seiner Zuhörer in der genauesten Harmonie stehen, indem das Mannigfaltige und Allharmonische der Reden für mannigfaltige Seelen; das Einfache hingegen für einfache bestimmt wird.

Phädr. Allerdings haben wir dieß alles erkannt.

Sokr. Und was dünkt dich wegen der Frage: ob das Reden und Schreiben an sich rühmlich oder schändlich sey? und in welchen Fällen es mit Recht getadelt werden könne? Findet diese Frage nicht gleichfalls ihre Beantwortung schon in dem, was wir kurz vorhin sagten?

Phädr. Was war das?

Sokr. Da wir sagten, daß jeder Schriftsteller, es möchte Lysias oder sonst einer seyn, der entweder schon geschrieben hat oder noch schreibt, entweder für sich oder als öffentlicher Gesetzgeber und Staatsmann, sich verwerflich machte, so bald er glaubte, seinen Schriften als Schriften eine ge-

wisse Dauerhaftigkeit und Klarheit geben zu können: wir erkannten einen solchen als verwerflich, wenn auch die ganze Welt es nicht eingestände. Denn in Sachen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, des Guten und Bösen ganz und gar unwissend, und weder ein wahres noch traumähnliches Bild davon gesehen haben, bleibt in Wahrheit ewig schändlich, wenn auch alle Menschen es lobenswürdig finden sollten.

Phädr. Zuverläßig!

Sokr. Der ist hingegen mein Mann, welcher dafür hält, daß jede Schrift grossentheils nur Spielwerk seyn kann, und daß nie etwas geredet oder geschrieben worden, weder in Versen noch in Prose, wovon man sagen könnte, daß viel Ernst und höherer Zweck darin läge, so wenig als die Rhasodisten dergleichen kennen, welche ohne Beurtheilungskraft und eigene Kenntniß nur fremde Gedichte absingen, um den Beyfall ihrer Zuhörer zu gewinnen; sondern daß vielmehr auch die beßten der vorhandenen Reden oder Schriften nur zum bloßen Erinnerungsmittel für die Sachverständigen dienen. Dahingegen glaubt eben dieser, daß Klarheit, Vollkommenheit und wahrer Ernst nur in solchen Reden liege, die auf Lehre und Unterricht abzielen, und wodurch das Gerechte, Schöne und Gute in die Seele selbst geschrieben wird: nur solche Reden will er als seine ächten Kinder betrachtet wissen, theils in so fern er sie selbst in sich trägt; theils wenn die Sprößlinge oder Brüder derselben auch in andern Seelen fruchtbar sind:

alle übrigen erkennt er nicht für die seinigen und nimmt sich ihrer gar nicht an.

Was meinst du nun, lieber Phädrus, ist ein solcher Mann nicht wirklich das, was wir beyde auch gern seyn möchten?

Phädr. Allerdings möchte ich das, und wünschte es sehr.

Sokr. So haben wir denn, glaub ich, lange genug mit der Redekunst gespielt. Gehe du nur zum Lysias, und sage ihm, daß wir uns im Geist zum Quell der Nymphen und Musen begeben, und daselbst den Auftrag erhalten hätten, so wohl dem Lysias als jedem andern Redenschreiber; ferner dem Homer und jedem andern Dichter epischer und lyrischer Art; endlich dem Solon und jedem andern berühmten Gesetzgeber und politischen Schriftsteller — — zu sagen, daß, wenn ein jeder von ihnen bey dem was er geschrieben, auch noch die eigentliche Wahrheit erkannt hätte, und sich folglich, wenn er über den Inhalt des Geschriebenen zur Red' und Antwort gezogen würde, durch Reden eines bessern Gehalts zu rechtfertigen wüßte, wodurch er selbst sein Geschriebenes für schlecht und unwürdig erklärte: so sollten sie nicht nach diesen Schriften benannt werden, sondern nach den Früchten ihres ernstlichen Nachdenkens.

Phädr. Wie wolltest du sie denn benennen?

Sokr. Der Nahme eines Weisen, lieber Phädrus, scheint mir gar groß und für Gott allein

schicklich. Dahingegen der Nahme eines Liebhabers der Weisheit oder ein ähnlicher einem solchen Manne anständiger und an sich bescheidener seyn würde.

Phädr. Und das mit Recht!

Sokr. Wer hingegen nichts besseres in sich trägt, als was er aufgesetzt oder geschrieben hat *), und sich damit lange herumwindet, immer verbessert, hinzufügt oder wegnimmt, kann man den nicht mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesetzschreiber nennen?

Phädr. Allerdings.

Sokr. Diesen Bescheid gieb also deinem Freunde.

Phädr. Und du dem deinigen? denn mußt du doch auch was sagen.

Sokr. Welchem?

Phädr. Ich meine den guten Isokrates. Was willst du diesem zur Nachricht sagen, Sokrates? Und was soll man überhaupt von diesem halten?

*) Eine vortreffliche Foderung! Ein Schriftsteller soll noch etwas Besseres in sich tragen, als was er geschrieben hat — einen Schatz, der sich nicht schreiben läßt, und nicht geschrieben werden soll, weil er zu heilig ist.

Sokr. Isokrates, lieber Phädrus, ist ja noch jung! Was ich von ihm ahnde, will ich dir wohl sagen.

Phädr. Nun was denn?

Sokr. Sein Geist, lieber Freund, scheint mir zu etwas Besserm gemacht, als zu Reden nach Art des Lysias. Auch hat sein sittlicher Character viel mehr Edles. Ich würde mich daher gar nicht wundern, wenn er mit der Zeit selbst in derjenigen Redekunst, die er jetzt treibt, alle seine Vorgänger wie stammelnde Kinder weit überträfe: noch mehr aber würde er das, wenn ihm die gemeine Redekunst in der Folge nicht mehr genug thäte, sondern sein Geist durch einen göttlichern Trieb zu höhern Dingen gestimmt würde. Denn in der That, lieber Freund, es liegt in demselben ein gewisser Zug von höherer Weisheit.

Dieß werde ich also meinem Liebling als einen Götterspruch hinterbringen: du aber sagst deinem geliebten Lysias, was du vorhin gehört hast.

Phädr. Das soll geschehen! Nun wollen wir aber auch gehen! denn die Hitze hat nachgelassen.

Sokr. Es schickt sich, daß wir erst noch ein Gebeth sprechen.

Phädr. Nun ja!

Sokr. Guter Pan! und ihr übrigen Götter dieses heiligen Orts! Gebt, daß mein Inneres schön sey, und mein Aeußeres mit dem Innern in

Harmonie stehe! Reich, glaub' ich, ist nur der Weise! Geld mag ich nur so viel, als dem Mäßigen genug ist, und sonst Keinem!

Hast du noch was auf dem Herzen, Phädrus? Ich habe daran genug!

Phädr. Auch für mich laß dieß Gebeth gelten! denn unter Freunden ist alles gemein.

Sokr. Nun so komm!

Protagoras

oder die

Sophisten.

Ein Freund des Sokrates. Sokrates. Hippokrates, Sohn des Apollodor. Protagoras aus Abdera, Sophist. Alkibiades, Sohn des Klinias. Kallias, Sohn des Hipponikus. Kritias, Sohn des Kalleschrus. Prodikus aus Kos, Sophist. Hippias aus Elis, Sophist.

Freund des Sokrates.

Woher Sokrates? Nicht wahr, du hast wieder Jagd auf den schönen Alkibiades gemacht? Ich sahe ihn vor einigen Tagen und fand ihn noch ganz schön, ob er gleich nun Mann ist. Denn, Sokrates, (unter uns gesagt) dieser schöne Alkibiades ist nun Mann, und trägt bereits viel Haar am Kinn.

Sokr. Nun was denn? Homer sagt ja, daß die ersten Keime der Männlichkeit das reitzendste Alter sind *). Gefällt dir das nicht? In diesem Alter findet sich jetzt Alkibiades.

Fr. des Sokr. Gut! Aber kommst du jetzt von ihm? Und wie stehest du bey dem Jüngling?

*) Odyss. B. 10.

Sokr. Gut, wie ich glaube; und heute besonders gut. Er hat sich meiner sehr angenommen und nicht wenig zu meiner Vertheidigung gesagt. Jetzt eben komme ich von ihm. Indessen muß ich dir etwas sagen, was dich wundern wird. Er stand vor mir und ich achtete kaum auf ihn; vergaß seine Gegenwart oft ganz.

Fr. des Sokr. Das muß etwas außerordentliches seyn, warum du ihn vergessen konntest. Denn in Athen gibt es doch keinen Schönern.

Sokr. O einen viel Schönern!

Fr. des Sokr. Wie einen Schönern? Wer wäre das? Ein Bürger, oder Fremder?

Sokr. Ein Fremder.

Fr. des Sokr. Woher?

Sokr. Aus Abdera.

Fr. des Sokr. Und dieser Fremde war so schön, daß du den Sohn des Klinias darüber vergessen konntest?

Sokr. Bester Mann, wie sollte ich denn nicht für schöner halten, der so über alles weise ist?

Fr. des Sokr. Du kommst also von einem Weisen, Sokrates?

Sokr. Von dem Weisesten aller die jetzt leben, wenn anders Protagoras dir der weiseste Mann scheint.

Fr. des Sokr. In aller Welt, ist Protagoras hier?

Sokr. Schon drey Tage.

Fr. des Sokr. Kommst du denn so den Augenblick von ihm?

Sokr. Ja, nachdem wir vielmehr mit einander geredet haben.

Fr. des Sokr. Ich dächte, du erzähltest uns, was ihr zusammen geredet habt. Hält dich nichts ab, so setze dich da; den Jungen laß aufstehen.

Sokr. Sehr gern! Es soll mir lieb seyn, wenn ihr mich hören wollt.

Fr. des Sokr. Uns eben so lieb, wenn du reden willst.

Sokr. So kommen wir beyde gut zusammen. Höret also.

In der vergangenen Nacht, noch vor Tages Anbruch, kam Hippokrates, Apollodors Sohn und Bruder des Phason, vor mein Haus und schlug stark an die Thür mit dem Stabe. Kaum war ihm aufgemacht, so sprang er mit Ungestüm herein, und rief laut, Sokrates, wachst du oder schläfst du noch? Ich hörte seine Stimme und dachte gleich, es ist Hippokrates! Was bringst du denn, Freund! Lauter Gutes, antwortete er. Um so lieber, erwiederte ich. Und was denn? warum so früh hier? O Protagoras ist hier! war die Antwort, indem er neben mir stand. Schon seit ehegestern, erwiederte ich, weißt du das jetzt erst? Nicht eher, als seit gestern Abend, gab er mir zur Antwort. Zugleich ergriff er, im Finstern tappend, einen Schemmel und setzte sich ans Bett zu meinen Füssen. In der That, Sokrates, sagte er, ich hörte diese Neuigkeit erst gestern Abend, nachdem ich etwas spät von Oenoe gekommen war. Denn Satyrus, mein Sclav, war mir entlaufen. Ich wollte

es dir sagen lassen, daß ich entschlossen wäre, ihm nachzusetzen, weiß aber nicht, wie ich es vergessen habe. Gestern Abend kam ich zurück, wir assen und wollten darauf schlafen gehen, als just mein Bruder zu uns kam, und sagte, Protagoras sey hier. Ich dachte, ich müßte gleich zu dir gehen, es schien mir aber doch schon zu spät. Nachdem ich mich aber durch den Schlaf von meiner gestrigen Strapaze kaum etwas erhohlt hatte, stand ich gleich auf, und bin jetzt hier.

Da ich ihn nun sonst als einen sehr beherzten Mann kenne, und ihn jetzt doch äußerst beunruhigt sahe, fragte ich ihn, was ist dir denn, Freund? hat Protagoras dir was zu Leide gethan? Bey Gott, ja! Sokrates, sagte er lächelnd; ich finde mich beleidigt, daß er allein weise ist, und mich nicht auch zu einem Weisen machen will. Das wird er gern, sagte ich ihm, wenn du ihn nur bezahlst und gewinnen kannst. O Jupiter und alle Götter, erwiederte er, wenns daran läge! Gern wollte ich mein und meiner Freunde Vermögen darum geben. Eben deswegen komme ich jetzt zu dir, damit du mit ihm redest. Denn ich bin nicht nur zu jung, sondern ich habe auch den Protagoras noch nie gesehen oder gehört. Ich war noch Kind, als er das erstemahl hier war. Die ganze Welt, Sokrates, rühmt den Mann; in der Kunst zu reden soll er der größte Meister seyn. Laß uns doch gleich zu ihm gehen, damit wir ihn noch zu Hause finden. Er wohnt, höre ich, beym Kallias, dem Sohne des Hipponikus. O komm! Jetzt gleich, Freund, versetzte ich, können wir noch nicht zu

ihm, es muß erst Tag werden. Wir wollen die Weile in unserm Hofe auf und ab gehen, bis es helle ist, und dann gleich hin. Protagoras ist gewöhnlich zu Hause. Sey also nur ruhig; wir werden ihn wahrscheinlich auch zu Hause treffen.

Nachdem wir hierauf in den Hof gegangen waren, stellte ich folgende Proben mit dem Hippokrates an, um zu sehen, wie weit seine Stärke reichte. Sage mir doch, Hippokrates, fing ich an, du willst jetzt zum Protagoras gehen, um für Geld Unterricht bey ihm zu suchen, wofür hältst du diesen Mann? und was denkst du durch ihn zu werden? Wir wollen annehmen, du gingest zum Hippokrates aus Kos, deinem Nahmensverwandten, vom Geschlecht des Aeskulaps, um für Geld Unterricht bey ihm zu suchen, und es fragte dich jemand auf die Art: sage mir doch Hippokrates, du willst dich vom Hippokrates für Geld unterrichten lassen, warum suchst du diesen Mann? Was würdest du denn antworten?

Hippokr. Weil er ein Arzt ist? würde ich antworten.

Sokr. Und was denkst du durch ihn zu werden?

Hippokr. Ein Arzt.

Sokr. Oder du gingest zum Polyklet aus Argos, oder zu unserm Mitbürger Phidias, um dich für Geld von ihnen unterrichten zu lassen, und jemand fragte dich, zu welchem Zweck und unter welchem Nahmen du dem Polyklet und Phidias dieses Geld gäbest, was würdest du denn sagen?

Hippokr. Als Bildhauern geb' ichs ihnen, würd' ich sagen.

Sokr. Und wozu sollen sie dich machen?

Hippokr. Zu einem Bildhauer.

Sokr. Gut! Nun aber sind wir beyde im Begriff zum Protagoras zu gehen, um, wo möglich, ihn durch Geld zu bewegen, daß er dir Unterricht gibt, wenn unser Vermögen nur so weit reicht; wo nicht, so sollen unsere Freunde das ihrige auch hergeben. Gesetzt nun, es fragte uns jemand, der unsern großen Eifer bemerkte, sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, ihr wollt euer Geld an den Protagoras geben, unter welchem Nahmen? Was würden wir antworten? Führt Protagoras eben so einen Unterscheidungscharacter, wie Phidias der Bildhauer, Homer der Dichter? Wie hörst du ihn nennen?

Hippokr. Man nennt ihn den Sophisten, Sokrates.

Sokr. Sophist ist also der Mann! — Dem wir unser Geld antragen wollen.

Hippokr. Allerdings!

Sokr. Wenn nun aber jemand weiter frägt: in welcher Absicht gehest du denn zum Protagoras? was denkst du durch ihn zu werden? Wenn diese Frage, antwortete er mir mit Erröthen (denn es war nun bereits so helle, daß ich sehen konnte, was auf seinem Gesicht vorging), einen ähnlichen Sinn hat, wie die vorigen, so kann ich nichts anders, als Sophist, durch ihn werden wollen.

O Himmel! rief ich aus, würdest du dich nicht

schämen, vor der ganzen griechischen Welt Sophist zu heissen?

Hippokr. Allerdings, Sokrates, wenn ich reden soll, wie es mir ums Herz ist.

Sokr. Ohne Zweifel *), Hippokrates, weil du glaubst, daß es mit dem Unterricht, den dir Protagoras geben kann, eine andere Bewandniß habe, als mit dem, was du vom Grammatiker, vom Lautenspieler und Meister der Gymnastik gelernt hast. Denn zu diesen Meistern bist du nicht gegangen, um jede von ihren Künsten einmahl selbst wieder zu treiben, sondern um dich an Geist und Körper dadurch so auszubilden, wie jedem wohlerzogenen und freygebornen Menschen geziemt.

Hippokr. Nein, Sokrates, ich meine, daß mir der Unterricht des Protagoras eben hiezu dienen werde.

Sokr. Nun so frage ich dich, ob du auch wohl weißt, was du eigentlich willst. Worauf gehet dein Zweck? Kennst du ihn auch recht? Nicht

*) D. i. Ohngeachtet du dich schämen würdest, den Nahmen eines Sophisten zu führen, willst du doch den Unterricht des Protagoras suchen. Du mußt also entweder glauben, daß du nicht nothwendig selbst ein Sophist zu werden brauchest, wenn du seinen Unterricht geniessest, so wie du Gymnastiker, Grammatiker und Lautenspieler besucht hast, ohne deswegen von diesen Künsten selbst wieder einmahl Profession zu machen; oder wenn du glauben solltest, daß es mit dem Unterricht des Protagoras eine ganz andere Bewandtniß, wie mit diesen letztern, hätte, so mußt du dich ja bey Zeiten bedenken.

wahr, du willst deine Seele der Pflege eines Mannes anvertrauen, der, wie du sagst, ein Sophist ist. Ich sollte aber fast glauben, daß du selbst nicht weißt, was eigentlich ein Sophist ist. So bald du nun dieß nicht weißt, kannst du auch nicht wissen, wie der Mann beschaffen sey, dem du deine Seele anvertrauen willst; und ob seine Arbeit dir zum Beßten oder Schaden gereichen werde.

Hippokr. Das glaub' ich doch zu wissen.

Sokr. So sage mir denn, was ist ein Sophist?

Hippokr. Ich glaube, was der Nahme schon sagt, ein Mann, der in weisen Dingen erfahren ist.

Sokr. Könnte man aber nicht auch von Mahlern und Baumeistern sagen, daß sie in weisen Dingen erfahren wären? Gesetzt nun, jemand fragte, in was für weisen Dingen sind z. B. die Mahler erfahren? so würden wir antworten, in eben denjenigen, die sie geschickt machen, gute Gemählde zu verfertigen u. s. w. Der Sophist also, wird eben so jemand fragen, worin ist der weise? und welche Kunst ist sein Gebieth? Was sollen wir hier antworten?

Hippokr. Die Kunst, Sokrates, daß er geschickte Redner bildet.

Sokr. Deine Antwort ist vielleicht treffend, doch nicht völlig, sie veranlaßt noch eine neue Frage, nähmlich, worauf gehet die Kunst zu reden, die der Sophist lehrt? Der Lehrling auf der Laute lernt von seinem Meister über die Kunst des Lau-

tenspiels geschickt reden, weil er in der Sache erfahren ist, nicht wahr?

Hippokr. Ja!

Sokr. Gut! Worüber lehrt nun der Sophist seine Schüler als Kenner reden? Gewiß über nichts anders, als was er versteht.

Hippokr. Allem Anschein nach.

Sokr. Was ist das denn, worin der Sophist sowohl selbst Wissenschaft hat, als seinem Schüler Kunde gibt?

Hippokr. Hierauf weiß ich nichts mehr zu antworten.

Sokr. Freund! denkst du nicht, in welche Gefahr du deine Seele bringen willst! Wärst du in dem Fall, deinen Körper einem anzuvertrauen, ohne zu wissen, ob er ihn dir gesund oder ungesund machen würde, so würdest du ja erst weitläuftig überlegen, ob die Sache zu wagen oder nicht zu wagen sey; du würdest deine Freunde und Angehörigen mit zu Rathe ziehen, und Tage lang dich bedenken. Da nun deine Seele im Spiel ist, die du doch für mehr als den Körper hältst, und von der alles Glück und Unglück deines Lebens abhängt, je nachdem sie gut oder verdorben wird, wie ist es denn möglich, daß du nicht erst Vater und Bruder und uns Freunde um Rath frägst, ob es rathsam sey, deine Seele diesem angekommenen Fremdling anzuvertrauen, oder nicht? Kaum hörst du diese Neuigkeit gestern Abend, wie du selbst sagst, und kommst gleich diesen Morgen vor Tage zu mir, nicht um mit mir zu überlegen, ob du dich ihm anvertrauen dürfest oder nicht? Davon

kein Wort! sondern du bist gleich entschlossen, dein und deiner Freunde Vermögen hinzugeben, als wäre es bey dir schon längst entschieden, daß kein grösser Glück für dich sey, als dich dem Protagoras in die Hände zu liefern, den du doch, wie du selbst sagst, weder kennst, noch je ein Wort mit ihm geredet hast. Du nennst ihn zwar den Sophisten, scheinst aber gar nicht einmahl zu wissen, was ein Sophist ist, selbst in dem Augenblick nicht, da du dich ihm übergeben willst.

Hippokr. Nach dem was ich von dir höre, Sokrates, scheint es mir selbst, daß ich es nicht weiß.

Sokr. Was meinst du, Hippokrates, sollte der Sophist nicht etwa ein herumziehender oder festsitzender Verkäufer dessen seyn, was die Seele zu ihrer Nahrung braucht?

Hippokr. Das könnte wohl, Sokrates, Gibt es denn aber auch Nahrungsmitteln für die Seele?

Sokr. Freylich, Künste und Wissenschaften. Hier muß man sich nun vorsehen, daß man nicht durch den Sophisten, der seine Waare anpreist, eben so betrogen wird, wie man durch wandernde oder wohnhafte Kaufleute in Absicht leiblicher Nahrungsmitteln angeführt werden kann. Denn so wie diese ohne Unterschied alles anpreisen und verkaufen, was sie haben, obgleich weder sie noch die Käufer wissen, was unter diesen Nahrungsmitteln dem Leibe zuträglich oder nachtheilig sey, es müßte denn ein Arzt oder Meister der Gymnastik seyn: eben so machen es die, die mit ihren

Wissenschaften aus einer Stadt in die andere ziehen, und sie jedem verkaufen und losschlagen, der dazu Lust hat. Sie preisen alles an, was sie feil haben, obgleich einige, beßter Freund, wohl nicht wissen möchten, was unter ihren Waaren der Seele heilsam oder schädlich ist, eben so wenig als ihre Käufer, es sey denn, daß jemand die Heilkunst der Seele in etwas versteht. Bist du nun der Mann, der die Wissenschaften kennt, welche der Seele heilsam oder schädlich sind, so kannst du dergleichen sicher kaufen, es sey vom Protagoras, oder von jedem andern. Wo nicht, so stehest du in Gefahr beßter Mann, dein schönstes Kleinod zu verlieren. Uiberdem hat es viel mehr auf sich, Wissenschaften für die Seele, als Nahrung für den Leib zu kaufen. Denn wenn man von einem wohnhaften oder fremden Kaufmanne zu essen oder zu trinken kauft, so kann man es in besondern Gefässen mit sich nach Hause nehmen, und es eine Weile hinsetzen, ehe man es zu sich nimmt, isset oder trinkt; man kann zugleich einen Sachverständigen zu rathe ziehen, welcher weiß, was als Speise oder Trank genießbar ist oder nicht, in welchem Maaß und zu welcher Zeit. Daher man bey diesem Kauf nicht so viel Gefahr leidet. Wissenschaften hingegen lassen sich nicht in einem besonderen Gefässe erst mit nach Hause tragen, um sie als Kaufmannswaaren näher zu prüfen, sondern so bald man sie für Geld kauft und lernt, muß man sie in der Seele selbst mit sich forttragen, und diese wird dadurch entweder besser oder schlimmer.

Wir wollen also die Sache zuvor mit solchen, die älter als wir sind, überlegen: denn wir sind noch zu jung, als daß wir uns in einer so wichtigen Angelegenheit geradezu entschliessen könnten. Weil wir indessen doch einmahl darauf ausgegangen sind, so wollen wir hin zu dem Manne und ihn selbst hören: darauf aber die Sache auch andern vorlegen. Zudem finden wir den Protagoras nicht allein daselbst, sondern auch den Hippias aus Elis, ich glaube auch den Prodikus aus Keos, nebst vielen andern weisen Männern.

Mit diesem Gedanken gingen wir hin. Nachdem wir zum Vorhofe gekommen waren, blieben wir noch eine Weile stehen und unterredeten uns über einen Gegenstand, der uns unterweges aufgefallen war. Wir wollten darüber erst gern eins werden, ehe wir ins Haus gingen; deswegen blieben wir so lange im Vorhofe stehen und unterredeten uns, bis wir die Sache abgemacht hatten. Der Thürwärter, ein Verschnittener, hörte uns, wie ich glaube. Dieser scheint aber sehr übel zufrieden zu seyn, wenn Fremde kommen, weil beständig eine Menge Sophisten sich in diesem Hause einfindet. Wir klopften, und er machte uns auf; ward uns aber kaum ansichtig, so rief er aus: Ha! schon wieder Sophisten! Er hat keine Zeit! und hiemit schlug er mit beyden Händen die Thür uns vor der Nase zu, so stark er nur konnte. Wir klopften wieder: er rief uns aber durch die Thür entgegen: was wollt ihr? Ihr habt ja gehört, daß er keine Zeit hat. Guter Freund, antwortete ich, wir wollen nicht zum

Kallias, sind auch keine Sophisten: gib dich nur zufrieden. Wir sind gekommen, den Protagoras zu sprechen. Melde uns bey ihm. Hierauf ließ er sich endlich bewegen, uns die Thür aufzumachen.

Nachdem wir also hineingetreten waren, sahen wir den Protagoras in der Vorhalle lustwandeln. Er wurde von einem ganzen Chor begleitet. Auf der einen Seite ging Kallias, des Hipponikus Sohn, und sein leiblicher Bruder, Paralus, der Sohn des Perikles, und Charmides, Glaukons Sohn. Auf der andern der zweyte Sohn des Perikles, Xanthus, und Philippides, der Sohn Philomels, und Antimörus aus Mende, der berühmteste aller Schüler des Protagoras, der seinen Lehrer ex professo studirt, weil er einmahl selbst wieder Sophist werden will. Hinter diesen gingen einige, die blos Zuhörer waren, dem Ansehen nach meist Fremde, dergleichen Protagoras aus allen Städten nach sich ziehet, durch die er kommt. Sie folgen ihm nach, wie einem zweyten Orpheus, durch den Zauber seiner Stimme angelockt. Ich ward beym Anblick dieses Chors, unter dem sich doch auch einige Athenienser fanden, sehr entzückt, besonders da ich sahe, mit welcher Behuthsamkeit die heitere Reihe der Zuhörer sich in Acht nahm, daß sie dem Protagoras ja keinen Schritt zuvor thäte, sondern so bald er sich mit denen zu beyden Seiten umwandte, gleichfalls sich in schönster Ordnung nach dieser oder jener Seite hin schwenkte, und ihren Kreis mit solchem Anstande zu nehmen wußte, daß sie immer hinter ihm blieb.

Ich beschauete darauf, wie Homer *) sagt, den Hippias aus Elis, der in der Vorhalle gegenüber wie auf einem Thron saß. — Um ihn herum standen Bänke, darauf sassen Eurykrimachus, der Sohn des Akumenus, und der myrrhinusische **) Phädrus, und Andron, Androtions Sohn, nebst verschiedenen Fremden, wovon einige des Hippias Landsleute, andere sonst woher waren. — Dem Anschein nach legten sie dem Hippias allerley astronomische Fragen vor, über die Natur des Weltalls und die Meteoren des Himmels, die er einem jedem insgesamt von seinem Stuhl herab entschied und auflösete. Auch beschauete ich einen Tantalus, ich meine den Prodikus ***) aus Keos, der nach Athen gekommen war. Er bewohnte ein Gemach, das vorhin dem Hipponikus zur Vorrathskammer gedient hatte. Weil aber die Gäste sich in so grosser Anzahl eingefunden, so hatte Kallias es räumen lassen, um Fremde darin aufzunehmen. Prodikus ruhete noch auf seinem Bette, umwunden mit einer Menge

*) Odyss. B. XI. Ein Ausdruck aus dem Munde des Ulysses, der nach seiner Rückkehr aus dem Schattenreich der Unterwelt erzählte, was er daselbst alle gesehen. Danier glaubt, Sokrates wolle durch diese Anspielung die genannten Sophisten für Schatten oder Phantome von Weisen erklären.

**) Myrrhinusa, ein Ort im attischen Gebieth, der vermuthlich viele Myrrthenwäldchen hatte.

***) Der sich vermuthlich durch sein sophistisches Gewerbe tantalische Schätze gemacht hatte.

von Gewändern und Tüchern. Neben ihm sassen auf Polstern Pausanias aus Keramea *) nebst einen kleinen Jungen von allerliebsten Naturel, wie es schien, wenigstens war er sehr schön; und wenn ich nicht irre, war sein Nahme Agathon. Es ist ganz begreiflich, wenn er ein Liebling des Pausanias ist. Ausser diesem Knaben sassen noch die beyden Adimanths, der Sohn des Kepis und der des Leukolophids, nebst einigen andern da. Worüber sie eigentlich redeten, konnte ich von aussen nicht vernehmen, so begierig ich auch war, aus dem Munde des Prodikus etwas zu hören, weil ich ihn für einen unvergleichlich weisen und göttlichen Mann halte. Allein seine donnernde Stimme machte in dem Zimmer ein solches Getöse, daß ich darüber nichts deutlich vernehmen konnte. Wir waren kaum herein getreten, so kamen Alkibiades, der Schöne, wie du ihn nennst und wofür ich ihn auch halte, und Kritias, der Sohn des Kalläschrus dazu.

Nachdem wir also ins Haus gegangen und bey Betrachtung des Angeführten eine Zeitlang verweilt hatten, traten wir zum Protagoras, den ich mit folgendem anredete. Wir kommen zu dir, Protagoras, ich und der junge Hippias, den du hier siehest.

Protag. Wollt ihr mich allein sprechen, oder in Gegenwart der Gesellschaft?

Sokr. Es gilt uns gleich. Höre erst die Absicht unsers Besuchs, und bestimme dann selbst.

*) Ein Ort im Attischen Gebieth.

Protag. Was ist denn die Absicht, warum ihr zu mir kommt?

Sokr. Ich bringe dir hier den jungen Hippokrates, einen Sohn Apollodors, aus einem angesehenen und begüterten Hause in Athen. Dieser junge Mensch hat so schöne Anlagen, daß er es mit jedem seines Alters aufnehmen kann. So viel ich sehe, wünscht er einmahl in seiner Vaterstadt sich hervor zu thun, und glaubt dazu am tüchtigsten zu werden, wenn er das Glück haben könnte, deinen Unterricht zu geniessen. Sage uns also, wie wir dich am liebsten sprechen können, ob allein, oder in Gegenwart anderer.

Protag. Ich lobe deine Bedachtsamkeit, Sokrates, in Absicht meiner. Denn ein Fremder, wie ich, der die angesehensten Städte bereiset, und die edelsten der Jünglinge so an sich ziehet, daß sie jeden andern Umgang, es sey mit Verwandten oder Fremden, mit Alten oder Jungen aufgeben, und blos seine Gesellschaft lieb gewinnen, überzeugt, daß sie dadurch zu schönen Tugenden ausgebildet werden, ein solcher Fremder, sag' ich, hat allerdings Ursach vorsichtig zu seyn. Denn er macht sich auf die Weise zum Gegenstande des Neides, zieht sich Feindschaften und heimlistige Verfolgungen zu. Die sophistische Kunst ist freylich sehr alt, aber weil sie zu allen Zeiten beneidet worden, so haben die berühmten Männer des Alterthums, aus Furcht Händel zu bekommen, sich unter fremden Nahmen versteckt, und getrieben: Homer, Hesiod und Simonides als Dichter; andere unter dem Nahmen der Mysterien

und Prophezeyungen, wie Orpheus, Musäus und ihres gleichen; einige, wie ich finde, haben sie lieber Gymnastik nennen wollen, z. B. Ikkus von Tarent, und in unsern Tagen Herodikus von Selymbria, gebohren in Megara, ein vortrefflicher Sophist, so gut sich einer findet. Agathokles, euer Mitbürger, ein großer Sophist, und Pythoklides aus Chius, nebst verschiedenen andern wählten zu eben diesem Zweck den Nahmen der Musik.

Alle diese Männer wollten sich nicht Sophisten nennen, um nicht ein Gegenstand des Neides zu werden, und verbargen sich daher unter dem Schleyer der genannten Künste. Was mich aber betrifft, so kann ich ihnen hierin nicht beyfallen, weil ich nicht glaube, daß sie ihre Absicht erreicht haben. Denn es ist gar nicht möglich, vor solchen Männern, die in den Städten das Meiste zu gebieten haben, seine Absicht, warum man etwa dergleichen Kunstgriffe gebrauchen möchte, so zu verbergen, daß sie nicht dahinter kämen. Der grosse Haufe liesse sich wohl täuschen, weil der von nichts weiß, sondern nur immer nachruft, was jene ihm vorsagen. Allein, wenn man sich verbergen will, ohne daß man verborgen bleiben kann, sondern sich zeigen muß, wie man ist, so scheint mir das ein ganz unsinniger Versuch, wodurch nicht anders erreicht wird, als daß man die Menschen noch vielmehr gegen sich einnimmt. Denn nun hält man einen solchen noch dazu für einen heimlistigen Schalk. Ich habe daher einen ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen: ich sage geradezu, wer ich bin, nähmlich ein Sophist, der sich damit

abgibt, Menschen zu bilden. Dieses laute Geständniß scheint mir viel vorsichtiger und klüger, als das Geheimhalten oder Läugnen jener Männer. Ausserdem beobachte ich noch andere Maaßregeln der Klugheit, so, daß mir bis jetzt, Gott lob! noch alles wohl gegangen ist, ohngeachtet ich mich überall für einen Sophisten bekenne.

Ich treibe diese Kunst schon seit vielen Jahren, denn ich bin selbst schon sehr bejahrt: unter allen die hier sind, ist keiner, der nicht mein Sohn seyn könnte. Es soll mir daher sehr lieb seyn, wenn ihr in Gegenwart der ganzen hier versammelten Gesellschaft mit mir von eurer Absicht umständlich reden wollt.

Sokr. (Weil ich wohl merkte, daß er eitelgenug war, dem Prodikus und Hippias zu zeigen, daß wir als Bewunderer seiner Weisheit hergekommen wären, und sich in diesem Glanz brüsten wollte, so fing ich an): Warum lassen wir nicht auch den Prodikus und Hippias mit ihren Gesellschaftern zu uns bitten, damit sie auch hören? —

Protag. Deß bin ich wohl zufrieden.

Kallias. Soll ich Sessel bringen lassen, damit ihr euch sitzend unterreden könnt?

Sokr. Man war es zufrieden, und uns allen war es eine herzliche Freude, daß wir so weise Männer hören sollten. Wir selbst nahmen Stühle und Bänke, und setzten sie um den Hippias herum: denn neben ihm standen schon einige Sessel. In diesem Augenblick kamen nun Kallias und Alkibiades mit dem Prodikus an, den sie aus dem

Bette gehohlt hatten, um ihn mit seiner Gesellschaft herzuführen.

Wie nun alle sich gesetzt hatten, fing Protagoras an:

Protag. Jetzt wünscht ich, Sokrates, daß du in Gegenwart dieser Herrn dasjenige wiederhohltest, was du mir kurz vorhin deinen jungen Freund betreffendes sagtest.

Sokr. Ich kann mit nichts anderm anfangen, Protagoras, als was du eben vorhin von mir gehört hast. Dieser junge Hippokrates hat sehr grosse Lust, ein Schüler von dir zu werden. Er möchte also gern wissen, was er von deinem Umgang zu erwarten hat. Dieß ist alles, was wir zu sagen haben,

Protag. Guter Jüngling, vom ersten Tage an, da du in meine Gesellschaft aufgenommen wirst, gehst du besser nach Hause, als du gekommen bist, denn zweyten Tag wieder, und so fort, so, daß du mit jedem Tage an Vollkommenheit wächsest. Dieß ist es, was du von meinem Umgange zu erwarten hast.

Sokr. Das begreife ich ganz wohl, Protagoras, und wundere mich darüber gar nicht. Denn selbst bey dir möchte dieser Fall seyn, wenn du von einem lernen könntest, was du noch nicht wüßtest, ohngeachtet dieses hohen Alters und deiner so großen Weisheit.

Allein, dieß ist eigentlich nicht, wonach ich frage. Denke dir vielmehr, wenn z. B. dieser junge Hippokrates in dem Augenblick anderes Sinnes würde, und wünschte in die Gesellschaft der

jungen Zeuxippus von Heraklea, der vor kurzem hier angekommen ist, aufgenommen zu werden, ginge zu ihm, wie wir jetzt zu dir kommen, und hörte aus seinem Munde, was wir jetzt aus dem deinigen gehört haben, daß er nähmlich mit jedem Tage, den er bey ihm zubringe, besser und an Vollkommenheit wachsen werde, und er ihn denn weiter fragte, was ist es aber, worin ich besser werden, und an Vollkommenheit wachsen soll? so würde Zeuxippus ihm antworten, in der Mahlerey: oder gesetzt, er ginge zum Orthagoras aus Theben, und thäte, nachdem er dieselbe Antwort aus dessen Munde gehört hätte, die du ihm gegeben hast, ebenfalls die Frage an ihn, worin er mit jedem Tage durch seinen Umgang besser werden, und an Vollkommenheit wachsen würde, so würde dieser antworten, in der Flötenkunst. Auf eben die Art antworte auch du diesem Jüngling und mir, der ich für ihn frage. Hippokrates, sagst du, wird durch den Umgang mit dem Protagoras gleich vom ersten Tage an besser, und wächst so jeden der folgenden Tage an Vollkommenheit immer fort. Worin bestehet also diese Vollkommenheit, Protagoras, und worauf gehet sie?

Protag. Deine Frage war treffend, Sokrates: das Antworten ist mir allezeit eine Freude, wenn jemand so treffende Fragen thut. Bey mir soll Hippokrates verschont bleiben mit dem, wodurch ihn jeder andere Sophist plagen würde. Denn die übrigen Sophisten verderben die Seelen der Jugend, indem sie die jungen Leute, ganz wider ihren Willen, Künste zu lernen zwingen,

woran sie doch Mißfallen haben, als Rechenkunst, Astronomie, Geometrie, Musik (hiebey that er einen Seitenblick auf den Hippias): bey mir hingegen braucht er weiter nichts zu lernen, als warum er zu mir kommt. Meine Wissenschaft, die ich lehre, ist die Klugheit sowohl in der Haushaltung, damit jemand in den Stand gesetzt werde, sein Haus wohl zu regieren, als in Absicht öffentlicher Angelegenheiten, um die Geschäfte des Staats mit höchster Fertigkeit betreiben und davon reden zu können.

Sokr. Ich weiß nicht, ob ich dich recht verstehe. Wie es mir scheint, lehrst du die Staatskunst und machst dich anheischig, brave und rechtschaffene Bürger zu bilden.

Protag. Eben dieß ist es, Sokrates, wozu ich mich verbindlich mache.

Sokr. In der That, eine vortreffliche Kunst, die du besitzest, wenn du sie wirklich besitzest. Ich muß indessen frey gegen dich reden. Ich glaubte sonst, Protagoras, diese Kunst könne nicht gelehrt werden. Da du aber das Gegentheil sagst, so habe ich nicht Ursach, daran zu zweifeln. Doch ist es billig, daß ich dir meine Gründe sagen, warum ich ehemahls geglaubt habe, daß diese Kunst nicht gelehrt werden könne, und überhaupt kein Mensch im Stande sey, dem andern sie mitzutheilen.

Ich halte so gut wie alle andere Griechen die Athenieser für weise. Nun sehe ich, daß wenn wir uns im Großen versammeln, und der Staat ein öffentliches Gebäude unternehmen will, als-

dann geschickte Baumeister zu Rath gezogen werden; Schiffsbaumeister hingegen, wenn die Rede von Schiffen ist, und so nach Art aller andern Künste, die gelehrt und gelernt werden können. So bald hingegen ein Anderer, den die Athenienser nicht für sachkundig halten, sein Wort dazu geben will, so mag er noch so schön oder reich oder edel seyn, die Athenienser hören ihn doch nicht, sondern werden sehr laut und verspotten ihn, bis er entweder, durch den Lerm des Volks übertäubt, von selbst schweigt, oder von den Bogenschützen, die sich seiner auf Befehl der Prytanen bemächtigen, aus der Versammlung geschmießen wird. So machen es die Athenienser in Sachen, die, ihrer Meinung nach, als Kunst gelehrt werden können.

Sobald hingegen etwas, was die allgemeine Staatsverwaltung angeht, in Berathschlagung genommen wird, kann jeder in der Versammlung auftreten und seine Meinung sagen, er sey Zimmermann oder Schmidt, Schuster, Kaufmann oder Schiffspatron; reich oder arm, vornehm oder gering: Niemand verweiset es einem solchen, wie in obigen Fällen, daß er in dem, worüber er jetzt Rath ertheilen wolle, nie Unterricht und Lehrer gehabt habe, weil die Athenienser, wie hieraus erhellet, gar nicht glauben, daß so etwas gelehrt werden kann.

Dieß ist aber nicht blos die gemeine Denkart, sondern selbst die weisesten und vortrefflichsten Bürger von Athen sind von der Unmöglichkeit überzeugt, ihre eigene Staatskunst andern wieder mitzutheilen. Unser Perikles hat diese beyden Jüng-

linge, deren Vater er ist, in allem, was gelehrt werden kann, sehr wohl unterrichten lassen: worin er aber selbst so weise ist, das hat er ihnen weder in eigner Person, noch durch anderer mittheilen können. Sie gehen vielmehr frey umher, wie der Gottheit geweihete Thiere, die ihre Nahrung suchen wo sie wollen, ob sie etwa durch einen glücklichen Zufall die Tugend finden möchten. Eben dieser Perikles ist Vormund des Klinias, des jüngern Bruders dieses *) Alkibiades. Weil er befürchtete, er möchte durch den Umgang mit dem Alkibiades verdorben werden, so nahm er ihn weg, und übergab ihn der Aufsicht des Ariphron; aber ehe ein halbes Jahr verging, that er ihn wieder zu seinem Bruder, weil er nichts bessers mit ihm anzufangen wußte. Ich könnte dir viele andere Beyspiele von Männern anführen, die ohngeachtet ihrer eigenen Vorzüge doch keinen andern, weder von ihren Kindern noch von Fremden, je durch Kunst gebessert haben.

Dieß sind die Gründe, Protagoras, warum ich nicht glaube, daß die Tugend gelehrt werden kann. Da ich aber aus deinem Munde das Gegentheil höre, so beuge ich mein Haupt, und gebe dir Recht, weil ich dich für einen Mann von grosser Einsicht und Erfahrung halte, indem du nicht nur vieles von andern gelernt, sondern auch selbst große Entdeckungen gemacht hast. Wenn du uns also noch deutlicher überführen kannst, daß die

*) Τὸτου statt Τὸτου.

Tugend gelehrt werden kann, so sey nicht zurückhaltend mit deiner Einsicht.

Protag. Das will ich nicht, Sokrates. Wollt ihr aber lieber, daß ich euch, gleich einem Alten der mit Kindern redet, die Sache in einer Fabel vorstelle, oder soll ich einen förmlichen Beweis führen?

Hier erklärte der größte Theil der Gesellschaft, daß es ihm völlig frey stünde, auf welche von beyden Arten er seinen Gegenstand ausführen wollte.

Nun so scheint mir, fuhr er fort, der Weg der Fabel der angenehmste.

Es war eine Zeit, da es zwar Götter, aber noch keine sterbliche Wesen gab. Als indessen der vom Schicksal bestimmte Zeitpunkt gekommen war, daß auch diese zum Vorschein kommen sollten, so wurden sie von den Göttern in der Erde gebildet, und zwar aus Erde, Feuer und den aus beyden gemischten Grundstoffen. Da sie nach dem Willen der Götter ans Licht der Oberwelt geführt werden sollten, erhielten Prometheus und Epimetheus den Auftrag, sie mit allen nöthigen und schicklichen Eigenschaften und Kräften zu begaben. Epimetheus bath seinen Bruder, diese Vertheilung der Kräfte ihm allein zu überlassen. Wenn ich sie gemacht habe, sagte er zu ihm, so kannst du sehen, ob alles gut ist. Prometheus war es zufrieden, und Epimetheus ging nun an sein Werk.

Bey dieser Vertheilung nun gab er einigen Stärke ohne Schnelligkeit, den Schwächern hingegen half er durch Schnelle; einigen gab er Waffen zur Wehr, die wehrlosen hingegen versahe er

mit andern Mitteln, zur Erhaltung ihres Lebens: die kleinern Gattungen nähmlich mit Flügeln oder unterirdischen Wohnungen, und die grossen mußten ihre Sicherheit eben in der Größe ihres Körpers finden. So beobachtet er bey der ganzen Vertheilung Gleichmaaß und Gegengewicht. Seine Absicht dabey war, zu verhüten, daß kein Geschlecht unterginge.

Nachdem er nun hinlänglich dafür gesorgt hatte, daß die Geschlechter sich unter einander selbst nicht aufreiben konnten, so sicherte er sie auch gegen die Zufälle des Klima und der Jahrszeiten, indem er sie mit einem starken Haar und dicker Haut bekleidete, damit sie sowohl gegen Frost und Hitze geschützt, als auch zugleich mit einer natürlichen Decke versehen wären, wenn sie sich schlafen legen wollten. Unter die Füße gab er einigen Horn, andern Ballen und dicke blutlose Häute.

Eben so wieß er der einen Art diese, der andern jene Mittel zur Nahrung an: einigen Gras und Kräuter, andern Baumfrüchte, andern Wurzeln der Erde; und noch andern lebendige Thiere, um sie zu verzehren. Diesen letztern gab er eine geringe Fruchtbarkeit; denen hingegen, die andern zur Nahrung dienen sollten, eine sehr große, wobey er für die Erhaltung eines jeden Geschlechts sorgte.

Da aber Epimetheus just nicht der weiseste war, so bemerkte er auch nicht, daß er sämtlichen Vorrath von Kräften unter die vernunftlosen Geschöpfe austheilte, ohne für das menschliche Geschlecht etwas übrig zu behalten. Dieses hatte er also mit nichts versehen, und wußte nun nicht, was

er damit anfangen sollte. In dieser Verlegenheit trat Prometheus zu ihm, der die Vertheilung der Kräfte in Augenschein nehmen wollte. Alle übrige Thiere sahe er sehr weißlich versorgt, ein jedes in seiner Art, den Menschen aber nackt und blos, ohne Fußwerk, ohne Decke und ohne Waffen zur Wehr. Indessen war die Zeit des Schicksals da, daß auch der Mensch aus der Erde ans Tageslicht gehen sollte. Da nun Prometheus nichts hatte, was er dem Menschen zu seiner Sicherheit mitgeben konnte, so wußte er sich nicht anders zu helfen, als daß er dem Vulkan und der Minerva die kunstvolle Weisheit nebst dem Feuer entwandte (denn ohne Feuer kann man zu dieser Weisheit eben so wenig gelangen, als sie sich anwenden ließe), und sie an den Menschen versenkte. Auf die Art erhielt unser Geschlecht die Weisheit zur Erhaltung des Lebens: es hatte aber nichts von Staatskunst, weil diese sich allein beym Jupiter fand, von dem sie Prometheus nicht hohlen konnte, da er in die hohe Burg des Jupiters und seinen Pallast nicht mehr kommen durfte, der dazu noch so fürchterlich bewacht wurde. Er schlich sich also heimlich in das Kunsthaus der Minerva und Vulkans, worin diese gemeinschaftlich arbeiteten, und entwandte sowohl dem Vulkan seine feurige Kunst als der Minerva die ihrige, und schenkte beydes an die Menschen. Diese machen es also dem Menschen leicht, sein Leben zu erhalten. Prometheus mußte indessen, wie die Fabel weiter lautet, für diesen Diebstahl, wozu ihn Epimetheus veranlaßt hatte, in der Folge büssen.

Weil daher der Mensch zum Besitz solcher Dinge gelangt ist, die sonst nur den Göttern zu kommen, so ist er zuerst, vermöge eben dieser Verwandtschaft mit der Gottheit, unter allen Thieren auch der einzige, der das Daseyn der Götter erkannt hat, und auf den Gedanken gekommen ist, ihnen Altäre und Bildsäulen zu errichten. Ferner ist er durch Kunst bald darauf gekommen, Sprache und Nahmen zu bilden. Er hat Behausungen und Kleider, Fußwerk und Decken erfunden, und gelernt, seine Nahrung aus der Erde zu ziehen.

Hiemit versehen lebten die Menschen anfangs zerstreut, ohne von Städten zu wissen. Sie wurden also häufig von Thieren aufgerieben, weil sie in aller Absicht schwächer als diese waren. Ihre gemeinen Künste reichten zwar hin, sich den Unterhalt zu verschaffen, nicht aber, um sich gegen die Anfälle reißender Thiere zu schützen und diese abzuhalten: denn von Staatskunst wußten sie noch nichts, wovon die Kunst des Krieges ein Theil ist.

Sie thaten sich also, der Sicherheit wegen, zusammen und erbaueten Städte. Kaum aber lebten sie in Gesellschaft, so mißhandelte einer den andern, weil sie noch keine Staatskunst hatten. Sie trennten sich also wieder und wurden abermahls ein Raub der Bestien. Aus Besorgniß unser Geschlecht möchte ganz untergehen, sandte endlich Jupiter den Merkur an die Menschen mit der Schaam und Gerechtigkeit, um dadurch Ordnung und Sittlichkeit in die Städte zu bringen, und die Menschen freundschaftlich unter einander zu verbinden.

Hiebey that Merkur die Frage, wie er Schaam und Gerechtigkeit unter die Menschen vertheilen sollte. Soll ich, sagte er, diese Vertheilung so machen, wie die übrigen Künste unter ihnen vertheilt sind? Mit diesen hat es die Bewandniß, daß einer z. B. die Arzeneykunst für viele treibt, die selbst darin unwissend sind. Eben so ist es mit den übrigen Künsten. Soll ich es also mit der Schaam und Gerechtigkeit eben so machen, daß ich sie nur einigen anvertraue, oder sollen alle Theil daran nehmen? Alle, antwortete Jupiter, schlechterdings alle sollen daran Theil nehmen. Denn wie könnten sich Städte bilden, wenn nur wenige im Besitz dieser Dinge wären, wie bey den übrigen Künsten? Dazu sollst du ihnen dieses als Gesetz von mir auflegen, daß sie einen jeden, der nicht Schaam und Gerechtigkeit haben kann, als ein unheilbares Glied des Staats tödten.

Daher kommt es, Sokrates, daß die Athenienser so gut wie andere Völker nur wenige zu rathe ziehen, wenn von einer Sache die Rede ist, die zur Baukunst oder sonst einem Gewerbe gehört, und es daher auch nicht leiden, wie du sagst, wenn jemand außer den wenigen Kunstverständigen etwas dazu sagen will. Dieß ist ganz vernünftig, wie ich glaube: und eben so vernünftig, daß sie einen jeden Menschen reden lassen, so bald ein Gegenstand der politischen Einsicht und Kunst in Uiberlegung genommen wird, der mit Gerechtigkeit und Mässigung in allgemeiner Verbindung steht, weil überhaupt keine Städte seyn können, wenn nicht jeder an dieser politischen Tugend Theil hat. Hierin,

Sokrates, liegt der Grund zu obigem Verfahren. —

Und damit du nicht glaubst, ich suchte dir nur weiß zu machen, daß es die allgemeine Meinung der Menschen sey, daß jedermann an Gerechtigkeit und allem was zur bürgerlichen Tugend gehört, Theil haben müsse, so höre folgenden Beweis. Wenn von andern Künsten die Rede ist, wie du sagst, so darf sich z. B. Niemand für einen guten Flötenspieler ausgeben, wenn er es nicht ist, oder sich sonst eine Kunst anmassen, die er nicht versteht, ohne daß man ihn entweder verlacht, oder gegen ihn aufgebracht wird, auch ihm wohlmeinentlich gerathen wird von seinen Freunden, daß er doch kein Narr seyn wolle. Was hingegen Gerechtigkeit und bürgerliche Tugend überhaupt betrifft, so kann man zwar von einem wissen, daß er ungerecht sey, er darf dieses aber nicht äußern: denn wenn er auf die Weise in Gegenwart vieler die Wahrheit gegen sich selbst bezeugen wollte, so würde eben dieses Geständniß der Wahrheit, was in jenem Fall für Klugheit gehalten wurde, in diesem für Raserey gelten. Man verlangt, daß alle und jede sich für gerecht ausgeben sollen, sie mögen es seyn oder nicht seyn; und will denjenigen für rasend gehalten wissen, der keine Ansprüche auf Gerechtigkeit macht, weil man schlechterdings für nothwendig hält, daß jeder Mensch auf irgend eine Weise, es sey in der That oder zum Schein, daran Theil nehme, oder aus der Zahl der Menschen ganz ausgeschlossen werde. Dieß war es, wodurch ich zeigen wollte, in wie fern man Grund

hat, einen jeden Menschen über bürgerliche Tugend mit reden zu lassen, weil man glaubt, daß alle und jede daran Theil haben.

Nunmehro will ich dir auch zu beweisen suchen, daß eben diese Tugend, zu folge der allgemeinen Meinung, kein Geschenk der Natur sey oder von selbst komme, sondern durch Unterricht und Fleiß erlangt werde von einem jeden, dem sie zu Theil wird. Alle diejenigen Uibel, die die Menschen als eine Folge der Natur oder des Zufalls ansehen, nehmen sie einander nicht übel, sie geben deshalb keine Verweise, lehren und strafen diejenigen nicht, die damit behaftet sind, um sie abzulegen, sondern haben Mitleiden mit ihnen. Wer wäre z. B. so unsinnig, an häßlichen, oder kleinen oder schwächlichen Menschen dergleichen zu versuchen? Dieß kommt, glaub' ich, von der Uiberzeugung, die ein jeder hat, daß alle Vollkommenheiten oder Gebrechen des Leibes eine blosse Folge der Natur oder des Zufalls sind. Ganz anders ist es mit denjenigen Vollkommenheiten, von denen man glaubt, daß der Mensch durch Fleiß und Uibung und Unterricht dazu gelange. So bald jemand diese nicht hat, sondern die entgegen gesetzten Untugenden, so wird man gegen ihn aufgebracht, man straft und warnt ihn. Dahin gehören nun Ungerechtigkeit, Gottesvergessenheit und überhaupt alles, was der bürgerlichen Tugend widerspricht. Daß man aber in allen diesen Fällen aufgebracht wird, und Verweise gibt, kommt bloß von der Uiberzeugung, daß diese Tugend durch Fleiß und Unterricht zu erlangen sey.

Wenn du nur darauf achten willst, Sokrates, warum eigentlich Verbrecher bestraft werden, so wirst du daraus sehen, daß die Menschen von der Erwerbsamkeit der Tugend vollkommen überzeugt sind. Denn Niemand bestraft einen Schuldigen um und wegen des Verbrechens, das er begangen hat, es sey denn, daß er auf eine thierische und unsinnige Weise straft. Wer hingegen mit Vernunft strafen will, siehet nicht so wohl auf das begangene Unrecht (denn was geschehen ist bleibt geschehen); sondern vielmehr auf die Zukunft, um ähnliche Verbrechen zu verhüthen, so wohl bey dem Gestraften selbst, als bey andern, die diese Züchtigung mit ansehen. Eben diese Absicht, warum ein solcher straft, zeigt zugleich, daß er in den Gedanken steht, die Tugend könne durch Erziehung eingeflößt werden. Wie könnte er sonst durch Züchtigungen vom Laster abschrecken wollen? In dieser Meinung stehen daher alle, welche Strafen vollziehen, es sey öffentlich oder bloß für sich. Da nun deine Athenienser so gut als alle andere Menschen diejenigen bestrafen, die sie für schuldig halten, so siehest du hieraus, daß deine Mitbürger ebenfalls glauben, daß die Tugend durch Fleiß und Unterricht erworben werden könne. Ich habe dir also, wie ich glaube, zur Genüge erwiesen, Sokrates, daß die Athenienser, deine Mitbürger, nicht ohne Grund den Schmid so gut als den Schuster an öffentlichen Berathschlagungen über Staatsangelegenheiten Theil nehmen lassen, und daß sie von der Erwerbsamkeit der Tugend durch Fleiß und Unterricht vollkommen überzeugt sind.

Nun ist noch übrig, Sokrates, daß ich dir jenen Zweifel wegen der tugendhaften Männer löse, der dich so unruhig macht. Du frägst mich nähmlich, woher es komme, daß tugendhafte Männer ihre Kinder zwar in allen denjenigen Dingen unterrichten und geschickt machen lassen, die vom Unterricht abhangen, in derjenigen Tugend aber, worin sie selbst so vorzüglich sind, weiter nichts an ihnen thun können, als was der schlechteste Bürger auch kann? Zur Beantwortung dieser Frage, Sokrates, will ich dir keine Fabel mehr erzählen, sondern ganz eigentlich reden, Merke also folgendes. —

Gibt es ein gewisses Etwas oder nicht, woran alle Bürger eines Staats, so bald man sich einen solchen denkt, nothwendig Theil nehmen müssen? Eben hierin liegt die Antwort auf deine schwierige Frage, oder sie liegt nirgend. Denn gibt es in der That so ein gewisses Etwas, und ist dieses weder die Kunst des Zimmermanns, noch des Schmides, noch des Töpfers, sondern Gerechtigkeit und Mäßigung und Heiligkeit, kurz, das was ich mit einem Wort Menschentugend nennen will; und ist dieses eben das, was alle Menschen gemein haben müssen, und wovon jeder Mensch bey allem, was er sonst thun oder lernen will, Gebrauch machen muß, ohne dieses aber nichts unternehmen kann oder darf; wird dazu jeder, dem dieses fehlt, er sey Knabe oder Mann oder Weib, so lange zu recht gewiesen oder bestraft, bis er durch Züchtigung gebessert wird, und wird derjenige, der weder Züchtigungen noch Lehren Gehör gibt, als ein

unheilbares Glied des Staats durch Landesverweisung oder Tod auf die Seite geschafft. — Ist diesem, sag' ich, wirklich so, bringt es die Natur der Dinge nicht anders mit sich, und die tugendhaften Männer lassen demohngeachtet ihre Kinder nur in allen andern Dingen unterrichten, nicht aber in der Tugend, so muß es ja wohl wunderbar zugehen, Sokrates, bedenk' es selbst, daß einer zum rechtschaffenen Manne wird. Denn daß die Menschen im Kleinen und Großen die Tugend für etwas halten, das gelehrt werden kann, ist vorhin bewiesen. Kann aber die Tugend wirklich gelehrt und beygebracht werden, wie läßt sichs denn denken, daß sie ihre Kinder zwar in allen übrigen Dingen unterrichten lassen, worin sie doch auch unwissend bleiben können, ohne deswegen mit dem Tode bestraft zu werden, sie hingegen ohne alle Anweisung zur Tugend lassen, und nicht vielmehr mit möglichster Sorgfalt für dasjenige sorgen, was bey ihren Kindern Tod und Landesverweisung und Beraubung der Güter, mit einem Wort, den gänzlichen Untergang der Familien, zur Folge hat, wenn sie es nicht gelernt haben, noch zur Tugend angeführt sind? Unmöglich, Sokrates; vielmehr muß man glauben, daß sie ihre Kinder allerdings darin unterrichten, von zarter Jugend an und so ihr Leben durch, durch allerley gute Lehren und Zurechtweisungen, die sie ihnen geben, so bald sie nur begreifen können, was ihnen vorgesagt wird. Zu diesem Zweck arbeiten ja Amme und Mutter und Pädagog und Vater selbst um die Wette, um aus dem Knaben das beßte zu machen; sie nutzen

jede Handlung und jedes Wort, um es ihm vor die Augen zu legen, daß dieß gerecht, jenes ungerecht sey, dieses schön, jenes häßlich, dieses heilig, jenes unheilig; daß er dieses thun, jenes lassen müsse. Ist er folgsam, so freuen sie sich; wo nicht, so suchen sie ihn wie einen verbogenen und schiefen Baum durch Drohworte und Schläge wieder zurecht zu bringen.

Nachmahls schicken sie ihn zu Lehrern, und verlangen, daß diese mehr Sorgfalt und Fleiß darauf wenden, daß die Kinder gute Sitten bekommen, als daß sie lesen und die Laute schlagen lernen. Eben hierauf wenden auch die Lehrer allen Fleiß. Denn so bald die Kinder mit dem Lesen zu Ende, und so weit sind, daß sie Geschriebenes eben so wohl verstehen können, wie das, was bisher mündlich zu ihnen geredet wurde, so geben sie ihnen Werke von vortrefflichen Dichtern in die Hände, die sie auf ihren Bänken theils lesen theis auswendig lernen müssen; solche nähmlich, die mit guten Lehren und Beschreibungen angefüllt sind, und worin die großen Thaten alter berühmter Helden besungen werden, um den Funken der Nacheiferung in dem Knaben zu entzünden, und ihn zur Nachahmung jener großen Männer anzuspornen. Die Lehrer auf der Laute machen es eben so, und sorgen insbesondere dafür, daß ihre Schüler sich der Besonnenheit befleißigen und vor Bubenstreichen in Acht nehmen. Und wenn diese so weit sind, daß sie einigermaßen spielen können, so lassen sie sie die schönsten Lieder lyrischer Dichter lernen, um sie auf der Laute vorzutragen; sie ma-

chen, daß Rhythmus und Harmonie sich den Seelen der Jugend innigst mittheilen müssen, damit diese nach der Art, wie sie dadurch selbst sanft, und rhythmisch und harmonisch geworden, auch einst zu reden und zu handeln geschickt sind. Denn Schönheit des Rhythmus und der Harmonie muß durchs ganze Leben des Menschen herrschen.

Ausserdem schicken Aeltern ihre Kinder auch noch zum Meister der Gymnastik, damit ihre Körper in bessern Stand gesetzt, und eben dadurch desto geschickter werden, dem Geist in seinen guten Verrichtungen zu dienen, und dieser nicht muthlos zu werden braucht, es sey im Kriege oder in jeder andern Lage. So machen es alle und jede Aeltern, und um so mehr, je vermögender sie sind; das sind aber nur die reichsten. Dieser ihre Kinder werden am frühesten zu Lehrern geschickt, und am letzten wieder davon genommen.

Wenn sie nachmahls die Schulen verlassen haben, so hält sie der Staat an, die Gesetze zu lernen, und diese als ein Muster des Lebens vor Augen zu haben, damit sie nicht blos thun, was ihnen einfällt, ohne sich um Recht und Ordnung zu bekümmern. Denn so wie Schreibmeister denjenigen ihrer Lehrlinge, die selbst noch nicht schreiben können, mit dem Schreibstift gewisse Züge vorzeichnen, und ihnen alsdann die Tafel hingeben, um die Vorschrift nachzumachen: eben so schreibt jenen der Staat Gesetze vor, die von alten weisen Gesetzgebern erfunden sind, wonach sie sich als Bürger, sie mögen gehorchen oder befehlen, richten müssen: die Uibertreter bestraft er, und

diese Bestrafung führt bey euch, wie in andern Ländern, den Nahmen der Zurechtweisung *), weil es eine Sache der öffentlichen Rechtspflege ist, zu recht zu weisen.

Da man also im Allgemeinen und Besondern so viel Sorgfalt beweist, um die Menschen zur Tugend anzuhalten, wie kann es dir denn noch wunderbar scheinen, Sokrates, und Zweifel machen, daß die Tugend gelehrt werden könne? Darüber darf man sich so wenig wundern, daß man sich vielmehr über das Gegentheil wundern müßte. Wie kommt es aber, daß tugendhafte Väter so häufig schlechte Söhne haben? Auch dieß soll dir begreiflich werden. Die Sache gehet ganz natürlich zu, wenn das wahr ist, was ich oben gesagt habe, daß, sobald ein Staat bestehen will, jeder Bürger desselben im Besitz dieser Sache, nähmlich der Tugend, seyn muß. Verhält sichs hiemit wirklich so wie ich sage (und das thut es auf alle Weise —), so denke dir nur jedes Gewerbe oder jede Kunst, und vergleiche damit folgende Bemerkungen.

Gesetzt also, es könnte kein Staat bestehen, ohne daß alle Bürger die Flöte spielten, so gut ein jeder dazu Fähigkeit hätte, und daher alle ohne Unterschied sich einander so wohl öffentlich als be-

*) Dieser Ausdruck ist vielleicht nicht ganz bequem für ευδυναι, Correctionen oder Redressirungen begangener Fehler durch Strafen, wodurch einem gezeigt wird, wo er von Recht und Ordnung abgewichen ist, und wofür er sich künftig zu hüthen hat.

besonders in dieser Kunst unterrichteten, und gar nicht damit an sich hielten, sondern es vielmehr einem jeden stark verwiesen, der kein guter Flötenspieler wäre; wie in unserm Fall Niemand mit dem zurückhaltend oder geheim ist, was Gerechtigkeit und Gesetzmässigkeit betrifft, welches bey andern Künsten häufig der Fall ist, in dem unsrigen aber nicht seyn kann, weil uns allen daran gelegen ist, daß jeder Bürger gerecht und tugendhaft ist, und man eben deßwegen auch einem jeden gern sagt, und Belehrung ertheilt über das, was gerecht und gesetzmässig ist — — Gesetzt also, wir wären eben so geneigt, einander in der Flötenkunst zu unterrichten, und unsre Einsichten jedem mitzutheilen, würden alsdann die Söhne der guten Flötenspieler wohl bessere Flötenspieler werden, als die der schlechten, was meinst du? Sokrates? Ich glaube, nein! sondern wessen Sohn von Natur zu dieser Kunst das meiste Geschick hätte, der würde sich auch am meisten darin hervorthun, und umgekehrt, wessen Sohn dazu kein Geschick hätte, der würde auch wenig darin leisten. Oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers schlecht, und der Sohn eines schlechten gut werden. Indessen wären doch alle Bürger gewissermassen Flötenspieler, und geschickt in Vergleichung anderer, die von dieser Kunst gar nichts wissen.

Eben so mußt du auch denjenigen, der dir in Gesellschaft solcher Menschen, die nach Gesetzen erzogen sind, der ungerechteste scheint, für gerecht und geschickt in der Gerechtigkeit halten, so bald

du ihn mit Menschen vergleichst, die weder Erziehung, noch Gerichte, noch Gesetze, noch irgend Anstalten haben, wodurch sie beständig angewiesen würden, sich der Tugend zu befleissigen. Denke dir nähmlich unbändige Menschen, dergleichen der Dichter Pherekrates voriges Jahr am Bacchusfest auf der Bühne vorgestellt hat. Kämest du unter Wilde, wie die Misanthropen im Chore jenes Stücks, du würdest dich noch glücklich schätzen, wenn du nur einen Eurybat oder Phrynondas *) unter ihnen anträfest, und würdest nach der Bosheit der hiesigen Menschen zurückjammern. Jetzt aber bist du verwöhnt, Sokrates. Alle Menschen sind Lehrer der Tugend, so gut jeder es seyn kann, und doch siehest du nicht einen dafür an. Es würde dir eben so gehen, wenn du einen Lehrer der griechischen Sprache suchtest; du würdest keinen zu finden glauben. Oder wenn du dich nach einem unter uns umsähest, der geschickt wäre, die Söhne guter Künstler in eben der Kunst noch weiter zu bringen, als sie sie bereits von ihrem Vater gelernt haben, so weit jeder Vater oder dessen Kunstverwandte Freunde im Stande sind, ihre Kunst zu lehren, so glaub' ich schwerlich, Sokrates, daß du einen finden würdest, der sie noch weiter brächte; leicht aber einen Lehrer für solche, die noch ganz unwissend in der Kunst sind. Eben dieses gilt von der Tugend und allen ähnlichen Dingen. Es muß uns schon lieb seyn, wenn jemand unter uns nur einigermassen, wäre es auch wenig, vor

*) Zwey berühmte Bösewichter. S. Suidas.

anderen geschickt ist, Anweisung zur Tugend zu geben.

Ein solcher bin ich nun, und glaube vor allen andern Menschen, diejenigen Mittel entdeckt zu haben, wodurch jemand ein edler und tugendhafter Mann werden kann. Diese Dinge sind des Lohns wohl werth, den ich mir geben lasse, und noch mehr als das, wie meine Schüler selbst glauben. Daher mache ich es mit der Bezahlung für meine Arbeit auf folgende Art. Hat jemand meinen Unterricht genossen, so gibt er mir entweder so viel, als ich verlange; oder will er das nicht, so geht er in einen Tempel, und läßt sich mit Beschwörung der Gottheit sagen, wie viel ein solcher Unterricht werth ist, und das gibt er mir alsdann. —

Das war die Fabel, Sokrates, und das ferner die eigentliche Rede, wodurch ich dir beweisen wollte, daß die Tugend gelehrt werden kann, und die Athenienser eben dieses glauben; und daß es eben so begreiflich sey, wenn die Söhne tugendhafter Väter schlecht, schlechter aber tugendhaft werden. Dazu haben wir ein Beyspiel an den Söhnen Polyklets, gleiches Alters mit diesem Paralus und Xanthipp, die gegen ihren Vater nichts sind, so wenig als die Söhne mancher andern Künstler, wenn man sie mit ihren Vätern vergleicht. Doch kann man an jenen noch nicht verzweifeln: sie können noch besser werden, denn sie sind noch jung. —

Nachdem Protagoras einen solchen Reichthum von schönen Sachen vorgetragen hatte, schwieg er.

Ganz entzückt über seine Rede sahe ich ihn eine ganze Weile an, in Erwartung und mit dem Wunsch, daß er noch weiter reden möchte. Da ich aber endlich inne ward, daß er in der That ausgeredet hatte, gab ich mir alle Mühe, meine Gedanken und Lebensgeister zu sammeln, sahe mich nach dem Hippokrates um, und sagte folgendes zu ihm. O Sohn des Apollodor! wie viel bin ich dir schuldig, daß du mich angetrieben hast, hieher zu gehen! Um vieles wollt' ich das nicht hingeben, was ich aus dem Munde des Protagoras gehört habe. Denn vorhin glaubte ich nicht, daß die Tugendhaften zu folge menschliches Fleisses und menschlicher Kunst tugendhaft wären; jetzt aber bin ich davon überzeugt. Nur habe ich noch eine kleine Bedenklichkeit, die mir Protagoras ohne Zweifel auch leicht wird benehmen können, nachdem er uns so viele Schwierigkeiten gelöset hat. Wollte man sich über eben diese Dinge mit einem unserer Volksredner unterhalten, so würde man vielleicht eben so schöne Reden aus dem Munde eines Perikles oder jedes andern mächtigen Redners hören. Thut man aber an diese Männer noch weitere Fragen, so sind sie so stumm, wie Bücher, und wissen weder zu antworten, noch selbst zu fragen. Da hingegen berühre man den geringsten Punct von dem, worüber sie geredet hatten, so wissen sie eine Rede zu halten, der man das Ende nicht absiehet, gleich ehernen Gefässen, an die man nur schlagen darf, damit sie in eins fort tönen, wenn man nicht die Hand daran legt. Protagoras hingegen ist ein ganz anderer Mann. Er ist geschickt, lange und schö-

ne Reden zu halten, wie er gezeigt hat; aber eben so geschickt, mit Kürze zu antworten, wenn er gefragt wird, und wenn er selbst frägt, die Antwort abzuwarten und anzunehmen, was in der That nur wenigen gegeben ist.

Jetzt also, Protagoras, bedarf ich nur noch einer kleinen Belehrung, dann hab' ich alles. Nur noch eine Frage, die ich von dir beantwortet wünsche. Die Tugend, sagst du, kann gelehrt werden. Wenn ich irgend einem Menschen hierin glauben darf, so gewiß dir. Befriedige mich aber noch über diesen Punct, der mir in deiner Rede besonders aufgefallen ist. Du sagtest vorhin, daß Jupiter den Menschen die Gerechtigkeit und Schaam zugesandt hätte, und redetest oft von Gerechtigkeit, Mässigung und Heiligkeit, als Dingen, die zusammen genommen eine einzige Tugend ausmachten. Erkläre mir also deutlich und bestimmt, ob die Tugend als ein einfaches Ganzes zu betrachten sey, und Gerechtigkeit, Mässigung und Heiligkeit als Theile dazu gehören; oder ob alle diese eben genannten Dinge, nur besondere Benennungen für eine und dieselbe Sache sind? Dieß Einzige fehlt mir noch.

Prot. Deine Frage, Sokrates, ist leicht zu beantworten. Die genannten Dinge sind wirklich Theile der Tugend, die nur eine ist.

Sokr. Sind sie Theile von ihr in dem Verstande, wie zum Beyspiel, Mund und Nase, Augen und Ohren, Theile des Angesichts sind; oder verhalten sie sich dagegen wie die einzelnen Theile des Goldes, die sich unter einander, und gegen

das Ganze durch weiter nichts unterscheiden, als durch Grösse oder Kleinheit?

Prot. Auf jene Art, dünkt mich, Sokrates, daß sie sich verhalten, wie die einzelnen Theile des Angesichts, zum ganzen Gesicht.

Sokr. Haben denn verschiedene Menschen verschiedene Theile der Tugend, der eine diesen, der andere jenen; oder ist es nothwendig, daß so bald jemand einen davon bekommen hat, er sie alle habe?

Prot. Keinesweges. Denn mancher ist zwar beherzt, aber ungerecht; mancher gerecht, aber nicht weise.

Sokr. Also sind Weisheit und Beherztheit auch Theile der Tugend?

Prot. So sehr als etwas: und die Weisheit ist der vorzüglichste Theil.

Sokr. Ist denn jeder dieser Theile von jedem andern unterschieden?

Prot. Freylich.

Sokr. Hat jeder davon auch eine besondere Bestimmung, wie die einzelnen Theile des Angesichts? Das Auge ist z. B. nicht Ohr, noch seine Kraft zu sehen einerley mit der Kraft des Ohrs zu hören. Eben so ist jeder der übrigen Theile von jedem andern verschieden, so wohl in Absicht seines Baues, als seines Vermögens, als alles übrigen. Verhält es sich eben so auch mit den Theilen der Tugend, daß der eine gar nicht der andere ist, weder an sich, noch in Absicht seines Vermögens, Muß dieß nicht wirklich so seyn, wenn anders dieß gebrauchte Bild passend ist?

Protag. Es ist allerdings so, Sokrates.

Sokr. Jeder verschiedene Theil der Tugend ist also nicht das was Wissenschaft, nicht das was Gerechtigkeit, nicht das was Beherztheit, nicht das was Mäßigung oder Besonnenheit, nicht das was Heiligkeit ist.

Protag. Nein!

Sokr. Laß uns gemeinschaftlich untersuchen, was diese einzelnen Theile der Tugend sind. Wir wollen mit der Gerechtigkeit den Anfang machen. Ist diese etwas Wirkliches oder nicht? Mir scheint sie es: dir auch?

Protag. Auch mir.

Sokr. Wie nun? wenn jemand an uns beyde die Frage thäte: Saget mir doch, Protagoras und Sokrates, ist dieses Wirkliche, was ihr eben Gerechtigkeit nanntet, an sich gerecht oder ungerecht? so würde ich antworten: Gerecht! und dein Bescheid? würde er einerley seyn mit dem meinigen, oder anders?

Protag. Kein anderer?

Sokr. Meine Antwort auf jene Frage wäre also, die Natur der Gerechtigkeit ist gerecht zu seyn. Die deinige ebenfalls?

Protag. Ja!

Sokr. Thäte jener nun dieselbe Frage in Absicht der Heiligkeit, so würden wir, glaub' ich, dieselbe Antwort geben, nicht wahr?

Protag. Ja!

Sokr. Auch diese, würd' es heissen, ist also, eurer Meynung nach, etwas Wirkliches? Soll ich ja oder nein antworten?

Protag. Ja!

Sokr. Ist nun eben dieses Wirkliche, eurer Behauptung zu folge, von der Natur des Unheiligen oder des Heiligen? Ich für meine Person würde über die Frage unwillig werden. Rede gewissenhaft, guter Freund, würde ich sagen. Wo fände sich sonst etwas heiliges in der Welt, wenn die Heiligkeit selbst nicht heiliger Natur seyn sollte? Und würdest du nicht eben so antworten?

Protag. Allerdings!

Sokr. Wenn er uns hierauf nun weiter so fragte. Wie redetet ihr kurz vorhin? habe ich euch auch recht verstanden? Wie es mir vorkam, sagtet ihr, daß die einzelnen Theile der Tugend in dem Verhältniß gegen einander stünden, daß keiner einerley mit dem andern wäre, nicht wahr? so würde ich ihm antworten: du hast uns übrigens recht wohl verstanden, nur darin irrest du, daß du glaubst, diese Behauptungen wären auch die meinigen. Sie gehören blos dem Protagoras, der sie mir als Antwort auf meine Frage gegeben hat. Wenn er nun sagte: Sokrates hat Recht! Du bist es also Protagoras, der behauptet, daß kein Theil der Tugend mit dem andern einerley sey? Dieß ist deine Meinung? was würdest du ihm denn zur Antwort geben?

Protag. Allerdings ist sie es, würd' ich ihm antworten.

Sokr. Wenn er uns aber, nach dieser Erklärung, Protagoras, noch folgende neue Frage vorlegte, was würden wir ihm denn zur Antwort geben? Nähmlich: Die Heiligkeit ist also nicht das

Wirkliche, was gerecht ist, noch die Gerechtigkeit das was heilig ist, sondern etwas das nicht heilig ist: die Heiligkeit ist also etwas Nichtgerechtes, und die Gerechtigkeit etwas Nichtheiliges: meinst du das nicht? Was würden wir, sag' ich auf diese Frage antworten? Ich für meine Person würde sagen, daß die Gerechtigkeit so wohl heiliger, als die Heiligkeit gerechter Natur sey. Auch für dich, wenn du nichts dagegen hättest, würde ich eben das antworten, nähmlich daß Gerechtigkeit und Heiligkeit völlig dasselbe, oder jenes diesem doch höchst ähnlich sey: und daß keine zwey Dinge so nahe an einander grenzen, als Gerechtigkeit an Heiligkeit, und Heiligkeit an Gerechtigkeit. Du wirst nun selbst wissen, ob du mit dieser Antwort in deinem Nahmen zufrieden seyn kannst, oder nicht.

Protag. Das bin ich eben nicht, Sokrates. Denn ich glaube nicht, daß man so geradezu einräumen müsse, daß Gerechtigkeit heilig und Heiligkeit gerecht sey, sondern zwischen beyden scheint noch ein gewisser Unterschied Statt zu finden. Doch was macht es? Wenn du willst, so mag uns Gerechtigkeit heilig, und Heiligkeit gerecht seyn.

Sokr. Mir nicht. Ich hab nichts zu schaffen mit dem: Wenn du willst, oder wenn es dir so gefällt; sondern jeder von uns beyden, ich selbst und du selbst, muß überführt werden. Indem ich aber sage, ich und du (d. i. meine und deine Meinungen müssen aufs reine gebracht werden), merk

ich, daß die Untersuchung am beßten auf die Weise angestellt wird, wenn wir das Wenn weglassen.

Protag. Freylich kann man sagen, daß die Gerechtigkeit der Heiligkeit gewissermassen ähnlich sey. Denn jedes ist jedem in etwas ähnlich. Das Weisse grenzt so oder so ans Schwarze, das Harte ans Weiche. Eben so alle übrige einander entgegengesetzte Dinge. Selbst die Theile des Angesichts, von denen wir vorhin sagten, daß jeder davon, sowohl an sich als in Absicht seines eigenthümlichen Vermögens, von andern unterschieden sey, haben eine gewisse Aehnlichkeit mit einander, so daß der eine gewissermassen wie der andere ist. In diesem Verstande könntest du, wenn du wolltest, beweisen, daß alles in der Welt einander ähnlich sey. Allein man darf doch nicht Dinge von einiger Aehnlichkeit, so gering sie auch sey, darum selbst ähnlich; noch Dinge von einiger Unähnlichkeit unähnlich nennen.'

Sokr. Dieser Ausspruch setzte mich in Verwunderung. Scheint es dir denn, sagte ich, daß das Gerechte und Heilige in keinem andern Verhältniß gegen einander stehe, als daß eins dem andern nur um ein sehr geringes ähnlich ist?

Protag. Für so ganz gering halte ich diese Aehnlichkeit zwar nicht, aber auch nicht für so groß, wie du sie dir einzubilden scheinst.

Sokr. Nun diesen Punct bey Seite! ich sehe, er macht dich mißvergnügt. Wir wollen dafür einen andern aus deinen Angaben vornehmen.

Nennst du nicht eine gewisse Sache Unbeson-

uenheit, und zwar das, wovon Weisheit gerade das Gegentheil ist?

Protag. Ja!

Sokr. Wenn die Menschen dem was recht und heilsam ist, gemäß handeln, scheinen sie dir dann mit Besonnenheit zu handeln; oder wenn sie das Gegentheil thun?

Protag. In jenem Fall mit Besonnenheit!

Sokr. Besonnenheit macht sie also besonnen?

Protag. Nothwendig.

Sokr. Die also unrecht handeln, handeln unbesonnen, und sind eben dadurch nicht besonnen, daß sie so handeln?

Protag. Auch das?

Sokr. Unbesonnen handeln ist also das Gegentheil von besonnen?

Protag. Ja!

Sokr. Was also unbesonnerweise geschiehet, geschiehet vermöge der Unbesonnenheit; und was besonnenerweise, vermöge der Besonnenheit?

Protag. O ja!

Sokr. Eben so auch, was durch Stärke geschiehet, geschiehet stark, und was durch Schwäche, schwach?

Protag. Ich glaub' es.

Sokr. Und was mit Geschwindigkeit, geschwind; was mit Langsamkeit langsam?

Protag. Ja!

Sokr. Dieselbe Art der Handlung geschiehet also durch Dasselbe; und die entgegengesetzte, durch das Entgegengesetzte?

Protag. Ohne Zweifel.

Sokr. Wohlan! Gibt es etwas Schönes?

Protag. Ja!

Sokr. Ist das Gegentheil davon etwas anders, als das Häßliche?

Protag. Nichts anders.

Sokr. Gibt es auch etwas Gutes?

Protag. Ja!

Sokr. Und ist das Gegentheil davon nicht das Böse?

Protag. Freylich!

Sokr. Gibt es ferner etwas Hohes oder Feines in der menschlichen Stimme?

Protag. Ja!

Sokr. Und ist das Gegentheil von diesem Hohen oder Feinen etwas anders, als das Grobe oder Tiefe?

Protag. Nichts anders.

Sokr. So hat denn jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil, oder viele?

Protag. Nur eins.

Sokr. Nun so laß uns einmahl kurz übersehen, worüber wir uns einverstanden haben. Wir sind darüber eins, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe, und nicht viele.

Protag. Das sind wir.

Sokr. Auch, daß jede entgegengesetzte Handlung etwas Entgegengesetztes zum Grunde habe.

Protag. Ja!

Sokr. Auch, daß unbesonnen handeln das Gegentheil sey von besonnen handeln.

Protag. Auch das!

Sokr. Daß also jene besonnene Handlung

von Besonnenheit; jede unbesonnene von Unbesonnenheit komme.

Protag. Ohne Zweifel!

Sokr. Wenn nähmlich entgegengesetzt gehandelt wird, so muß auch das entgegengesetzt seyn, wodurch gehandelt wird, nicht wahr?

Protag. Allerdings!

Sokr. In jenem Fall aber wird durch Besonnenheit, in diesem durch Unbesonnenheit gehandelt, nicht wahr?

Protag. Ja!

Sokr. Entgegengesetzt?

Protag. Ja sehr!

Sokr. Also durch entgegengesetzte Dinge?

Protag. Ohne Zweifel.

Sokr. Unbesonnenheit wäre also das Entgegengesetzte von Besonnenheit?

Protag. Es scheint!

Sokr. Du weißt doch, daß wir oben annahmen, daß Unbesonnenheit der Weisheit entgegengesetzt sey?

Protag. Das weiß ich!

Sokr. Auch, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe?

Protag. Auch das!

Sokr. Eine von beyden Behauptungen müssen wir fahren lassen: welche willst du? diese, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe; oder jene, wonach angenommen wurde, daß Besonnenheit, als ein besonderer Theil der Tugend, von Weisheit, ebenfalls einem besondern Theile der Tugend, verschieden sey? und daß jeder

dieser beyden Theile von dem andern nicht nur verschieden, sondern demselben auch unähnlich sey, sowohl an sich als in Absicht seines bestimmten Vermögens, auf eben die Art, wie die einzelnen Theile des Angesichts? Welche von diesen beyden Behauptungen sollen wir also fahren lassen? Denn beydes zusammen stimmt nicht musikalisch, weder melodisch noch harmonisch, mit einander überein. Wo fände sich hier nähmlich der geringste Gleichlaut, wenn es eben so wahr seyn soll, daß jedes bestimmte Etwas nur ein bestimmtes Gegentheil hat und nicht mehrere; als, daß die Unbesonnenheit, die doch nur Eins ist, sowohl Weisheit als Besonnenheit zum Gegentheile habe? Ist dem nicht so, Protagoras? was meinst du?

Protag. Es muß wohl! Er sagte dieses nicht ohne Zwang.

Sokr. So wäre denn Besonnenheit und Weisheit nur Eins. Eben so schien es uns vorhin auch, daß Gerechtigkeit und Heiligkeit fast nur dasselbe wären.

Wohlan denn, Protagoras! Laß uns nicht verdrossen seyn, auch das Uibrige noch aus einander zu setzen.

Wenn ein Mensch ungerecht handelt, scheint er dir denn besonnen zu seyn, indem er ungerecht ist?

Protag. Ich würde mich schämen ja! zu sagen, Sokrates; aber die meisten Menschen sind der Meinung.

Sokr. An wen soll ich also meine Rede richten? an diese meisten, oder an dich?

Protag. Wenn es dir gefällt, zuerst gegen diese Behauptung der meisten.

Sokr. Es gilt mir gleich, ob du oder andere diese Meinung hegen, wenn du mir nur antworteſt. Ich will nur, daß die Sache ſelbſt unterſucht wird. Vielleicht werden wir beyde dadurch zugleich mit geprüft, ich als Fragender und du als Antwortender.

Hiebey ſtellte ſich Protagoras anfangs ſo und ſo, um die Sache von ſich abzulehnen, weil die Unterſuchung ſehr ſchwierig ſey. Endlich aber verſtand er ſich doch dazu, mir zu antworten.

Ich komme alſo auf meine obige Frage. Antworte mir.

Scheinen einige Menſchen dir beſonnen zu ſeyn, indem ſie ungerecht handeln?

Protag. Sie mögen es!

Sokr. Iſt beſonnen ſeyn dir nicht ſo viel als klug ſeyn?

Protag. Ja!

Sokr. Klug ſeyn aber ſo viel als wohl wiſſen, daß einer gut wählet, indem er ſich entſchließt, ungerecht zu handeln?

Protag. Es mag ſeyn!

Sokr. Nur in dem Fall, wenn ſolchen Leuten die Ungerechtigkeit gelingt, oder auch, wenn ſie ihnen mißlingt?

Protag. Wenn ſie ihnen gelingt!

Sokr. Hältſt du gewiſſe Dinge für gut?

Protag. Das thue ich!

Sokr. Solche, die den Menſchen nützlich ſind?

Protag. Beym Jupiter! ich nenne manche Dinge gut, wenn sie gleich dem Menschen nicht nützlich sind.

Sokr. Hier machte mir Protagoras ein saures Gesicht, und kämpfte mit sich selbst; es schien ihm gar nicht recht, daß er weiter antworten sollte. Da ich ihn also in dieser Stimmung sahe, brauchte ich Vorsicht, und fragte ihn ganz sanft: sind die Dinge, Protagoras, die du gut nennst, von der Art, daß sie nur dem Menschen nicht nützlich sind; oder solche, die ganz und gar zu nichts nützen?

Protag. Keinesweges! Ich weiß vielmehr, daß es viele (gute) Dinge gibt, die den Menschen nicht nützlich sind, wie manche Speise und Getränke, Arzeneyen und tausend andere; daß hingegen andere ihnen nützlich sind. Wiederum gibt es welche, die den Menschen weder nützlich noch schädlich, Pferden aber beydes sind. Andere, die blos Ochsen, noch andere, die blos Hunden, und wiederum andere, die weder Ochsen noch Hunden, sondern den Bäumen nützlich sind, so wie es auch welche gibt, die zwar den Wurzeln eines Baums gut thun, seinen Zweigen und Sprossen aber schaden. Z. B. der Mist ist für alle Pflanzen gut, wenn er an die Wurzeln gelegt wird, wollte man aber die Zweige und Sprößlinge damit bedecken, so würden sie ganz verderben. Eben so ist das Oehl allen Pflanzen durchaus schädlich, und dem Haar der unvernünftigen Thiere gleichfalls sehr nachtheilig, nur dem menschlichen nicht, dem es vielmehr, wie seinem ganzen Leibe, wohl thut.

Daher

Daher ist das Gute sehr mannigfaltig und vielerley, so daß dieselbe Sache für den Menschen gut oder höchst schädlich ist, je nachdem sie äußerlich oder innerlich gebraucht wird. Deswegen verbieten auch alle Aerzte den Kranken das Oehl, oder erlauben doch nur so wenig davon, als höchst nöthig ist, um gewissen Speisen und Gerichten das Unangenehme und Widrige zu benehmen, was sonst dem Geruche widersteht.

Nachdem er nun so ausgeredet hatte, riefen ihm alle den lautesten Beyfall zu. — Ich aber fing an.

Protagoras, ich bin ein sehr vergeßlicher Mensch. Wenn mir einer auch noch so lange vorredet, so weiß ich am Ende doch nicht, wovon die Rede ist. Gesetzt nun, du hättest einen Hartshörigen vor dir, und müßtest doch mit ihm reden, so würdest du es für nöthig halten, deine Stimme etwas stärker anzustrengen, als wenn du mit andern zu thun hättest. So mache es auch in diesem Fall, da du mit einem Gedächtnißschwachen zu thun hast. Schneide mir die Antworten kürzer zu, wenn ich dir nachkommen soll.

Protag. Wie verstehst du das? Soll ich die Antworten kürzer fassen, als sie seyn müssen?

Sokr. Keinesweges.

Protag. Sondern so lang, wie sich gehört?

Sokr. Ja!

Protag. So lang also, wie es mir scheint, daß sie seyn müssen; oder wie es dir scheint?

Sokr. Ich habe ja gehört, daß du geschickt

seyst, und auch andere geschickt macheſt, über denselben Gegenstand sowohl sehr lange zu reden, und zwar so lange, daß man dem Ende vergeblich entgegen siehet; als auch, dich so kurz zu fassen, als kein Mensch sich fassen kann. Willst du also mit mir reden, so bediene dich dieser letzten Manier, nähmlich der Kürze.

Protag. Guter Sokrates! Ich habe schon mit so manchem Worte gewechselt. Hätte ich aber das thun wollen, was du von mir verlangst, nähmlich so reden, wie mein Gegner es haben wollte, so hätt' ich noch keinen einzigen stumm disputirt, und der Nahme Protagoras wäre das nicht unter den Nationen Griechenlands, was er nun ist.

Sokr. Da ich sahe, daß Protagoras mit seinen obigen Antworten selbst nicht zufrieden war (weil er sich dadurch etwas vergeben zu haben glaubte), und keine Lust haben würde, mir weiter zu antworten, so glaubte ich, daß es meine Sache nicht sey, länger in dieser Gesellschaft zu bleiben, und sagte daher zu ihm: Ich verlange nicht Protagoras, daß du gegen deine Neigung die Unterredung mit mir fortsetzest. Willst du mit mir so reden, daß ich dir folgen kann, so bin ich immer bereit. Du bist ja geschickt, wie andere dir nachrühmen und du selbst von dir sagst, in Unterredungen eben sowohl weitläuftig als kurz zu seyn, denn du bist weise! Da ich aber unfähig bin, lange Reden zu fassen, so sehr ich es auch wünschen möchte; so solltest du dich hierein nach mir bequemen, da du beydes in deiner Gewalt hast,

wenn dir an unserm Verkehr etwas gelegen wäre. Weil du dazu aber keine Lust hast, und ich jetzt keine Zeit habe, deine langen Reden, die du mir vorhalten würdest, abzuwarten, denn ich muß sonst wohin; so empfehle ich mich. Sonst hätt' ich wohl Lust, dir recht lange zuzuhören.

Mit diesen Worten stand ich auf und wollte weggehen. Ich hatte mich aber kaum vom Stuhl aufgehoben, so ergriff mich Kallias an beyden Seiten, indem er meine rechte Hand und die linke Seite meines Mantels faßte, und sagte: Wir lassen dich nicht, Sokrates. Denn bist du einmahl weg, so ist uns diese schöne Unterredung abgeschnitten. Bleibe also, Sokrates, ich bitte dich. Ich höre nichts in der Welt lieber, als ein Gespräch zwischen dir und dem Protagoras. Gönne daher der ganzen Gesellschaft dieses Vergnügen.

Ich gab ihm, da ich bereits aufgestanden war, um wegzugehen, folgende Antwort: Sohn des Hipponikus, deinen Hang nach Weisheit hab' ich immer bewundert, und auch jetzt lobe ich ihn und freue mich darüber. Ich würde daher auch deiner Bitte gern Gehör geben, wenn sie nicht mehr verlangte, als in meinen Kräften steht. Allein was du von mir verlangst, wäre eben so, als wenn du mich auffoderteſt, mit dem Schnellläufer Krison von Himere, der noch in der Blühte seines Alters ist, einen Wettlauf anzustellen; oder einem von den Läufern der langen Rennbahn oder der täglichen Läufer (Hemerodromen) es gleich zu thun. Ich wünschte mehr als du, würde ich dir sagen, daß ich diesem im Lauf nachkommen könnte. Allein

ich kann es nicht. Willst du aber doch gern das Schauspiel haben, daß ich und Krison zusammen laufen, so bitte diesen, daß er sich nach mir bequemt. Denn ich kann nicht schnell, er aber langsam laufen. Eben so sag' ich, willst du mich mit dem Protagoras gern reden hören, so bitte diesen, daß er sichs gefallen lasse, wie er zuerst that, mir auf bestimmte Fragen kurz und bestimmt zu antworten. Denn was wäre es sonst für eine Unterredung? Ich sollte glauben, dialogische Unterhaltungen und lange Reden wären zwey ganz verschiedene Dinge.

Kallias. Du siehest aber doch, Sokrates, daß Protagoras nichts ungebührliches verlangt; er will nur so lange fortreden, als er es für gut findet, und dir eben diese Freyheit lassen.

Hier nahm Alkibiades das Wort, und sagte:

Alkib. Du redest nicht fein, Kallias. Unser Sokrates erklärt sich ja unfähig zu langen Reden, und läßt hierin dem Protagoras gern den Vorzug. Was aber die dialektische Geschicklichkeit anbetrifft, nähmlich die Kunst, auf die Gründe der Sache zu führen, und Red' und Antwort zu geben, wie es treffend ist, so glaub' ich nicht, daß er hierin so leicht einem andern den Vorzug einräumen dürfte. So bald also Protagoras gestehet, daß er dem Sokrates in dieser Kunst nicht gleich komme, so ist Sokrates zufrieden. Will er aber auch im Besitz dieser Kunst seyn, so mag er es versuchen. Er frage und antworte: halte aber nicht auf jede Frage eine lange Rede. Dadurch ziehet er den Faden der Unterredung nur seitwärts, will sich auf keine bestimmte Antworten einlassen, sondern redet so

lange fort, bis keiner von den Zuhörern mehr weiß, worüber eigentlich die Frage war. Was indessen den Sokrates betrifft, so will ich für ihn gut sagen, daß er nicht vergessen werde, wovon die Rede war, wenn er gleich sagt, daß er schwach am Gedächtniß sey. Dieß ist nur Scherz. Ich halte daher die Bedingung, die Sokrates macht, für billiger, weil es sehr darauf ankommt, daß jeder seine wahre Meinung an den Tag legt.

Auf diesen Ausfall des Alkibiades erwiederte, wenn ich nicht irre, Kritias:

Krit. Ihr, meine Freunde, Prodikus und Hippias! es scheint mir, daß Kallias zu sehr für den Protagoras eingenommen ist. Dagegen wird Alkibiades allzeit heftig, so bald er eine Parthey ergriffen hat. Wir andern aber dürfen keinem zu Gunsten reden, weder dem Sokrates noch Protagoras; sondern uns liegt sehr daran, daß sie nicht mitten in der Unterredung aus einander gehen: wir müssen sie beyde um die Fortsetzung bitten.

Nachdem er dieß gesagt hatte, fing Prodikus an:

Prod. Ich billige, was du eben sagtest, Kritias. Diejenigen, welche solchen Unterredungen mit beywohnen, müssen beyde Partheyen anhören, die eine so gut wie die andere, obgleich die eine nicht so sehr als die andere. Beydes ist nähmlich nicht einerley *). Man muß zwar beyde Partheyen

*) In diesem und dem folgenden wird die pedantische Distinctionssucht des Sophisten Prodikus gezeichnet, der in dieser spitzfindigen Kunst wenig seines gleichen hatte. Er machte bey jeder Gelegenheit Gebrauch

hören, aber der einen mehr Ohr, als der andern, schenken: dem Einsichtsvollern mehr, dem Unwissendern weniger.

Ich hätte es also selbst gern, Protagoras und Sokrates, daß ihr euch dazu verstündet, über euren Gegenstand noch ferner zu disputiren, aber nicht zu zanken. Disputiren können auch Freunde mit einander, und sich doch gut bleiben; zanken aber thun nur solche, die einander abgeneigt sind und übel wollen. Auf diese Art möchte die Unterredung am beßten gehen. Ihr, als Redner, hättet den Vortheil, daß wir Zuhörer euch Beyfall, aber nicht Lob ertheilten. Denn Beyfall gründet sich auf ein Bewußtseyn in den Seelen der Zuhörer, ohne Blendwerk; Lob aber gemeiniglich auf Schmeicheley in Worten, wodurch man dem andern vorlügt, was man doch nicht von Herzen meint. Wir hingegen, als Zuhörer, hätten daran unsere Freude, aber nicht Vergnügen: denn Freude ist ein Genuß des Geistes, wenn er etwas neues lernt und selbst an der Weisheit Theil nimmt; Vergnügen aber genießt der Körper, wenn er sich durch Speisen und andere Dinge erquickt.

Diese Rede des Prodikus fand bey dem größten Theile der Gesellschaft viel Beyfall.

Nach dem Prodikus fing der weise Hippias folgendermassen an zu reden.

davon, suchte oft in den gleichlautendsten Redensarten Unterschiede zu zeigen, die Niemand erwartet hätte. Er selbst that sich auf diese Kunst an meisten zu gute und suchte einen Hauptheil seines Ruhms darin.

Hipp. Meine Herrn! Ich betrachte sie, so viel ihrer hier sind, insgesammt als Verwandte, als Blutsfreunde und als Mitbürger, zwar nicht nach dem bürgerlichen Gesetz, wohl aber nach den Banden der Natur. Denn was thut uns das bürgerliche Gesetz, da jedes Aehnliche mit dem Aehnlichen durch die Natur selbst verwandt ist, obgleich das Gesetz, dieser Tyrann der Menschen, die Natur so häufig unterdrückt und nach sich zwingt. Uns also, meine Herren! würde es wahrhaftig keine Ehre bringen, die wir die Natur der Dinge kennen, die wir die Weisesten in ganz Griechenland sind, und zu diesem Zweck uns hier in Athen, dem Heiligthume der Weisheit, versammelt haben, ja noch dazu in dem glanzvollesten und glückseligsten Hause dieser weltberühmten Stadt beysammen sind, — wenn wir als solche Männer im geringsten uns auf einer Seite zeigen wollten, die unsere Größe und unsern Ruhm verdunkeln könnte, ich meine, wenn wir uns zankten als Kerls vom gemeinsten Schlage.

Ihr also, Protagoras und Sokrates, ich bitte und rathe euch freundschaftlich, daß ihr euch schmiegen wollt unter uns, als gleichsam höhere Mittelspersonen, die euch zusammen vereinigen werden. Zu diesem Zweck darf es dir nicht mißfallen, Sokrates, wenn Protagoras eben nicht die strengste dialogische Genauigkeit beobachtet, und so ganz kurze Antworten gibt, wie du sie etwa verlangst, außer wenn es ihm selbst so gefiele; sondern du mußt seiner Rede mehr Freyheit schenken, und ihr den Zügel schiessen lassen, damit sie mit mehr Glanz

und Majestät vor uns erscheine. Aber auch du, Protagoras, darfst nicht alle Segel aufspannen, und mit vollem Winde in den Ocean der Beredsamkeit ausfliegen, wo kein festes Land mehr zu sehen ist. Vielmehr müsset ihr beyde die Mittelstraße halten. Gefällt euch das, und wollt ihr mir Gehör geben, so wählt euch einen Schiedsrichter, einen Aufseher, einen Obersten, der darauf sehe, daß jeder von euch das Mittelmaß im Reden nicht überschreite.

Hiemit war die ganze Gesellschaft zufrieden und jeder gab seinen Beyfall. Kallias sagte insbesondere, man würde mich nicht weglassen, und alle baten, ich möchte einen Schiedsrichter wählen.

Ich erwiederte dagegen, daß es unanständig seyn würde, für unsere Unterredung einen Schiedsrichter anzusetzen. Denn, sagt' ich, wählt man einen Schlechtern, als wir selbst sind, so wäre es ja unbillig, daß Bessere einen Schlechtern zum Oberaufseher hätten. Wäre er aber uns gleich, so hätte auch dieß seine Unbequemlichkeit. Denn einer, der uns gleich ist, wird eben das thun, was wir thun, und dann ist die Wahl überflüssig. Doch ihr werdet einen bessern wählen. Ich muß euch aber sagen, daß ich es in der That für unmöglich halte, einen zu finden, der weiser als Protagoras wäre. Gesetzt aber, ihr wähltet einen, der zwar nicht besser wäre, den ihr aber dafür erklärtet, so müßte auch dieß beleidigend für den Protagoras seyn, als hielte man ihn für einen schlechten Mann, der einen Aufseher brauchte. Mir gilt freylich die Sache gleich. Hört indessen, was ich thun will,

damit eurem Verlangen ein Genüge geschehe, und unsere Unterredung sich wieder erneuere.

In dem Fall nähmlich, daß Protagoras nicht Lust hat, der Antwortende zu seyn, so mag er fragen und ich will antworten; ihm zugleich auch zeigen, wie ich glaube, daß einer antworten müsse, wenn er gefragt wird. Wenn ich ihm alsdann alle Fragen beantwortet habe, die er mir vorzulegen Lust und Belieben findet, so muß er sich auch dazu verstehen, eben dieses in Absicht meiner zu thun. Findet er sich alsdann abgeneigt, mir bestimmt zu antworten auf das, warum ich ihn frage, so werden wir zusammen, ich und ihr, dieselbe Bitte an ihm thun, die ihr an mich gethan habt, nähmlich daß er doch die Gesellschaft nicht verderben wolle. Hiezu braucht es nun keines besondern Oberaufsehers, sondern ihr insgesammt werdet dieses Amt verwalten.

Hiemit war die ganze Versammlung zufrieden. So ungern übrigens Protagoras daran wollte, mußte er sich doch endlich dazu verstehen: mich zu fragen; und wenn er genug gefragt hätte, mir ebenfalls Bescheid zu thun durch kurze Antworten auf Fragen, die ich ihm vorlegen würde.

Er fing also auf folgende Art an zu fragen.

Protag. Ich glaube, Sokrates, daß das Wichtigste, was einer lernen kann, darin bestehet, in Versen wohl bewandert zu seyn, das heißt: genau zu wissen, was in den Werken der Dichter gut oder schlecht ist, die Gründe davon aus einander setzen zu können, und Red' und Antwort darüber zu geben. Meine jetzige Frage betrifft eben

das, wovon wir vorhin geredet haben, nähmlich die Tugend; nur mit dem Unterschied, das ich diesen Gegenstand auf die Poesie anwende. Simonides sagt in einem seiner Gedichte an den Skopas, den Sohn Kreons aus Thessalien, daß es sehr schwer sey, in Wahrheit ein rechtschaffener Mann zu werden, vollkommen an Händen und Füssen und Geist, geschaffen ohne Fehl. Kennst du das Lied, oder soll ichs dir von Anfange zu Ende hersagen *)?

Sokr. Das brauchts nicht. Ich kenne das Lied, und habe es mit Fleiß studirt.

Protag. Wohl! Was hältst du denn davon? Redet der Dichter gut und wahr, oder nicht?

Sokr. Sehr gut und richtig!

Protag. Scheint dir ein Dichter denn gut zu reden, wenn er sich selbst widerspricht?

Sokr. Nicht gut!

Protag. So denke besser nach.

Sokr. Beßter Mann, ich habe schon genug nachgedacht.

Protag. Weißt du denn, daß der Dichter in eben diesem Liede weiter hin sagt: Ich billige nicht, was Pittakus sagt, so weise der Mann auch war, daß es schwer sey, ganz tugendhaft zu seyn. Merkst du nun, daß derselbe Dichter dieß letztere so gut wie jenes sagt?

*) Diese seltsame und langweilige Frage soll zeigen, daß ein Sophist, wie Protagoras, gar nicht im Stande war, sokratische Fragen zu thun, sondern sogleich in Deklamation verfiel, so bald er nur einen Versuch der Art machen wollte.

Sokr. O ja!

Protag. Scheint es dir denn, daß beydes sich zusammen reime?

Sokr. Ich glaube ja!

Hier fürchtete ich, er möchte gleich wieder etwas neues sagen, und kam ihm daher durch die Frage zuvor: Scheint dir das nicht so?

Protag. Wie könnte ich glauben, daß ein Dichter mit sich selbst übereinstimme, der beydes zugleich sagt? Denn im Anfange nimmt er selbst an, daß es schwer sey, daß jemand in Wahrheit ein tugendhafter Mann werde; bald darauf aber vergißt er in eben dem Gedicht, was er kurz vorher gesagt hatte, und tadelt den Ausspruch des Pittakus, der doch mit ihm einerley sagt, daß es schwer sey, ganz tugendhaft zu seyn, und erklärt, daß er diese Worte nicht billige, die doch dasselbe sagen. Indem er also demjenigen verdammt, der mit ihm einerley sagt, so verdammt er ja offenbar sich selbst. Einer von seinen beyden Ausspruchen ist also falsch; entweder der erstere oder der letztere.

Sokr. Nachdem er dieß gesagt hatte, konnte sich die Gesellschaft nicht halten, ihm den lautesten Beyfall zuzujauchzen. Dieser Ungestüm, womit sein Lob erschallte, brachte mich anfangs so von Sinnen, als wenn mir ein starker Faustfechter den gewaltigsten Knuff gegeben hätte. Darauf aber wandte ich mich an den Prodikus, in Wahrheit, blos um Zeit zu gewinnen, dem Sinn der Worte des Dichters etwas nachzudenken. Ich sagte ihm also: Simonides ist dein Landsmann, Pro-

dikus: du mußt dich also seiner annehmen. Indem ich dich aber zu Hülfe rufe, glaube ich es eben so zu machen, wie Skamander beym Homer, da er vom Achill geängstigt wurde, und deswegen den Simois zu Hülfe rief und sagte: Liebster Bruder, laß uns doch beyde der Gewalt dieses Mannes entgegen kämpfen *). Auch ich suche daher jetzt deinen Beystand, damit nicht Protagoras den Simonides überwältige. In der That bedarf es bey Vertheidigung des Simonides deiner vortrefflichen Wissenschaft (Musenkunst), wonach du die feinsten Destinctionen zu machen weißt, z. B. zwischen Wollen und Begehrung, die dir nicht dasselbe sind, und vielen andern Dingen der Art, wie du vorhin Proben davon gegeben hast. Siehe also, ob du hierin mit mir einerley Meinung bist. Es scheint mir nähmlich nicht, daß Simonides sich selbst widerspreche. Doch erkläre du deine Meinung zuerst, Prodikus. Hältst du Seyn und Werden für einerley, oder für verschieden?

Prod. Allerdings für verschieden!

Sokr. Erklärt Simonides im ersten der angeführten Ausspruche nicht seine eigene Meinung, wenn er sagt, daß es schwer sey, in Wahrheit ein tugendhafter Mann zu werden?

Prod. Du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Er tadelt hingegen den Pittakus, der nicht, wie Protagoras glaubt, einerley mit ihm sagt, sondern etwas verschiedenes. In der That sagt Pittakus nicht, daß es schwer sey, ein

*) Il. Ω. 21.

tugendhafter Mann zu werden, welches Simonides sagt; sondern, ein tugendhafter Mann zu seyn. Nun aber ist Seyn und Werden nicht einerley, Protagoras: das behauptet Prodikus. Ist aber Seyn und Werden nicht dasselbe, so widerspricht sich auch Simonides nicht. Vielleicht denken Prodikus und viele andere hierin mit dem Hesiodus gleich, welcher sagt *), daß es schwer sey, ein tugendhafter Mann zu werden. Denn, nach ihm, haben die Götter den Pfad der Tugend mit Schweiß belegt. Sobald einer aber die Höhe erstiegen hat, wird der Weg eben und leicht, so schwer es auch war, dahin zu gelangen.

Dieß hörte Prodikus mit Wohlgefallen an, und prieß mich. Protagoras aber erwiederte:

Protag. Du willst vertheidigen, Sokrates, und machst die Sache noch ärger.

Sokr. Dann habe ich es übel gemacht, Protagoras, und bin ein lächerlicher Arzt, der, indem er die Krankheiten heilen will, eine noch größere herbey führt.

Protag. Eben das hast du gethan!

Sokr. In wie fern denn?

Protag. Der Dichter müßte ja höchst unwissend seyn, wenn er einen so ungereimten Ausspruch thun wollte, daß der Besitz der Tugend leicht sey, da doch eben dieses unter allem das Schwerste ist, wie jedermann glaubt.

Sokr. Wahrhaftig! es ist ein Glück, daß Prodikus jetzt hier ist. Ohne Zweifel, Protago-

*) Oper. et. Dies. v. 287.

ras, ist die Weisheit des Prodikus alt und göttlich; den sie fängt mit dem Simonides *) an, oder noch älter. So sehr du auch in vielen andern Dingen erfahren bist, zeigst du dich hierin doch unwissender, als ich; das macht, weil ich den Prodikus zum Lehrer habe. Du scheinst mir nicht zu bemerken, daß Simonides den Ausdruck schwer vielleicht in einem andern Sinn genommen habe, alswo rin du ihn nimmst, und daß es hiemit eben so sey, wie mit dem Ausdruck δεινος, gewaltig, furchtbar **), weswegen Prodikus mir bey jeder Gegenheit Verweise gibt, so oft ich ihn als ein Beywort von dir oder einem andern gebrauche, um etwas Lobenswürdiges dadurch zu bezeichnen. Wenn ich z. B. sage, Protagoras ist ein weiser und furchtbarer Mann! so frägt er mich, ob ich nicht schämte, gute Dinge δεινα, furchtbar zu nennen? Das Furchtbare (το δεινον), sagt er, wird nicht im guten Verstande genommen. Denn im ge-

*) D. i. was er eben behauptet, hat schon Simonides gesagt, oder wohl gar schon ein älterer Dichter.

**) Diese ganze Argumentation, die aber blos die spitzfündige Distinctionssucht des Prodikus lächerlich machen soll, läßt sich in der Uibersetzung aus Mangel eines völlig gleichlautenden, und eben so vieldeutigen Ausdrucks nicht ganz ausdrücken. Denn das δεινος wird im guten und bösen Verstande von jeder Größe, Stärke und Heftigkeit, es sey worin es wolle, gebraucht. Jeder Mensch heißt δεινος bey dem man viel denkt, d. i. der grosse Kräfte oder Fertigkeiten hat, von welcher Art sie auch seyn mögen.

meinen Leben sagt man doch nicht, ein furchtbarer Reichthum, ein furchtbarer Friede, eine furchtbare Gesundheit; sondern eine furchtbare Krankheit, ein fürchterlicher Krieg, eine fürchterliche Armuth, weil das Fürchterliche allzeit etwas Böses oder Gefährliches ist. Eben so nehmen vielleicht die Einwohner von Keos und Simonides den Ausdruck schwer in einem übeln Verstande, oder denken sonst etwas dabey, worauf du nicht verfällst. Laß uns also den Prodikus darüber fragen, der uns am beßten sagen kann, wie Simonides dieses Wort verstanden habe. Sage also, Prodikus, wie nahm Simonides den Ausdruck schwer?

Prod. Im übeln Verstande.

Sokr. Deswegen, Prodikus, tadelt er auch den Pittakus, welches er für schwer erklärt, daß jemand ein tugendhafter Mann sey: gleichsam als wenn er ihn hätte sagen hören, es sey nicht gut, daß jemand ein tugendhafter Mann sey.

Prod. In der That, Sokrates, was konnte Simonides anders sagen wollen, als dieses? Er wollte ohne Zweifel dem Pittakus einen Verweis geben, daß er zwischen Worten und Worten nicht gehörig zu unterscheiden wüßte, weil dieser ein Lesbier und nach einer etwas barbarischen Mundart erzogen war.

Sokr. Hörst du wohl, Protagoras, was Prodikus sagt? und hast du etwas dagegen?

Protag. Sehr vieles, Proditus! Es ist bey weitem nicht so, daß Pittakus den Ausdruck schwer anders verstanden habe, als wie wir ihn alle verstehen. Er dachte sich nichts Schlechtes

dabey, sondern etwas das nicht leicht ist, das viele Arbeit und Umstände macht.

Sokr. Auch ich, Protagoras, halte dies für den wahren Sinn des Simonides, und glaube, daß Prodikus ihn eben so wenig verkenne. Vielmehr trieb er nur seinen Spaß damit, um zu sehen, ob du auch wohl im Stande wärst, deine Behauptung durchzusetzen. Denn, daß Simonides bey dem Ausdruck schwer nichts Schlechtes denke, siehet man offenbar aus dem, was er gleich darauf sagt. Denn er sagt, daß Gott allein dieses Vorrecht habe. Hiermit kann er nicht sagen wollen, daß es nicht gut sey, gut oder tugendhaft zu seyn, weil er sonst nicht behaupten würde, daß dieses allein Gott zukomme, und Niemand als Gott dieses Vorrecht habe. Sonst würde Prodikus, wenn er seine Behauptung im Ernst nähme, den Simonides für einen ungesitteten und rohen Menschen erklären, wofür man einen Bürger von Keos *) nicht zu halten pflegt. Ich will dir sagen, was Simonides, meiner Meinung nach, bey diesem Liede für einen Zweck gehabt hat, und dir damit zugleich eine Probe geben, wie weit ich es

in

*) Dacier will θειος statt χειος lesen. Alsdann wäre der Sinn: damit würde Prodikus den Simonides für einen roben Menschen erklären, und nicht für einen göttlichen Mann. Es bedarf dieser Verbesserung nicht, weil Sokrates, wie der neuere franz. Uebers. dieses Dialogs bemerkt, dem Prodikus, der aus Keos gebürtig war, hiermit wahrscheinlich ein Compliment machen wollte.

in der von dir gerühmten Kunst, Dichter zu verstehen und zu erklären, gebraucht habe. Willst du aber lieber selbst reden, so will ich hören.

Protag. Es soll auf dich ankommen.

Sokr. Nachdem Prodikus, Hippias und die übrigen sehr in mich gedrungen hatten, daß ich den Versuch machen möchte, sagte ich: Ich will euch also den Zweck dieses Liedes, wie ich ihn zu fassen glaube, vorlegen.

In keinem der griechischen Staaten findet sich die Philosophie früher und häufiger, als in Kreta und Lacedämon. Nirgend sind mehrere Sophisten, als eben daselbst, ob sie es gleich nicht gestehen, sondern sich unwissend stellen, damit es nicht offenbar werde, daß sie an Weisheit die übrigen Griechen übertreffen, eben wie die Sophisten es machen, die uns Protagoras beschrieben hat. Sie wollen vielmehr nur dafür angesehen seyn, daß sie es in der Kunst zu fechten, und an Tapferkeit andern Griechen zuvor thäten, weil sie glauben, daß, so bald ihr wahrer Vorzug erkannt wäre, ganz Griechenland sich um die Philosophie bewerben würde, welches sie eben verhüthen wollen. Daher halten sie ihre Kunst geheim, und täuschen alle, die in andern Staaten Griechenlands von sich glauben, daß sie lakonisch lebten. Als Nachahmer von jenen, zerfetzten sich diese zwar auch die Ohren, gehen mit umgewundenen Buckelriemen und in sehr kurzen Wämsern, gleichsam als machte dieß den Hauptvorzug der Lacedämonier vor den übrigen Griechen aus.

Da aber die Lacedämonier mit ihren Sophisten gern einen freyen Umgang suchen, und ihnen blos verstohlene Zusammenkünfte verdrießlich sind, so treiben sie alle sogenannte Lakoniker und was sonst von Fremden bey ihnen sich aufhalten möchte, von sich aus, und unterhalten sich auf die Weise mit ihren Sophisten, ohne daß Fremde darum wissen. Auch darf keiner ihrer jungen Leute, so wenig wie bey den Kretensern, in fremde Städte reisen, um das nicht wieder zu verlernen, worin man sie in ihrem Vaterlande unterwiesen hat. In diesen beyden Staaten sind nicht nur die Männer, sondern selbst die Weiber in der Philosophie sehr geschickt.

Daß dieß wahr sey, und die Lacedämonier in der Philosophie und Kunst zu reden sehr vortrefflich bewandert sind, könnt ihr aus folgendem abnehmen. Man lasse sich mit dem allergemeinsten Lacedämonier ins Gespräch ein, so wird er meistens nur gemeine Dinge zu sagen scheinen; ehe man sichs aber versieht, fährt ein kurzer, gepreßter und gewichtvoller Spruch, wie ein scharfer Pfeil aus seinem Munde, so, daß jeder andere, der mit ihm redet, wie ein Knabe gegen ihn erscheint. Daher auch einige in unsern Tagen die Bemerkung gemacht haben, wie sie von den Alten schon längst gemacht ist, daß die lakonische Lebensart vielmehr ein Studium der Weisheit als der Gymnastik sey, weil es in die Augen fällt, daß nur ein vollkommen erzogener Mensch solcher Sprüche fähig ist.

Solche Männer waren auch Thales aus Milet, Pittakus aus Mitylene, Bias aus Priene,

unser Solon, Kleobul aus Lindos und Myson von Chene, und der Lacedämonische Chilon, den man als den siebten dieser Zahl angibt. Insgesammt waren diese Männer eifrige Liebhaber und Schüler der lakonischen Weisheit und Kunst. Daß ihre Weisheit wirklich von lakonischer Art gewesen, kann man aus den kurzen und denkwürdigen Weisheitssprüchen sehen, die einem jeden derselben beygelegt werden. Da sie einst zusammen gekommen waren, um dem Apoll die Erstlinge ihrer Weisheit zu heiligen, so setzten sie jene berühmten Sprüche, die in jedes Munde sind, über den delphischen Tempel nähmlich:

Erkenne Dich Selbst

und:

In Nichts Zuviel.

Und wozu dieß? Zum Beweise, daß die Philosophie der Alten die lakonische Kürze geliebt hat. Da nun jeder Spruch des Pittakus: Es ist schwer, rechtschaffen zu seyn! insbesondere von den Weisen bewundert und gerühmt wurde; so suchte Simonides, der selbst nach dem Nahmen eines Weisen strebte, seine Ehre darin, diesen Spruch ausser Achtung zu bringen. Weil er nähmlich von einem Manne kam, den er als einen grossen Gegner ansehen konnte, so dachte er, überwindest du diesen, so wird dein Ruhm unter deinen Zeitverwandten um so grösser seyn. Bloß in dieser Rücksicht und um diesen Ausspruch zu entkräften, scheint mir Simonides das ganze Gedicht aufgesetzt zu

haben. Doch wir alle müssen gemeinschaftlich überlegen, ob ich Recht habe.

Der Anfang des Liedes scheint allerdings unbesonnen, so bald man annimmt, daß Simonides den Gedanken, es sey schwer, ein tugendhafter Mann zu werden, noch den Beysatz eines Zwar, oder in Wahrheit gegeben habe. Denn wollte er schlechthin reden, so durfte diese Einschaltung nicht gemacht werden, wenn man nicht annimmt, daß er dabey schon eine polemische Absicht, auf den Ausspruch des Pittakus gehabt habe: so, daß z. B. Pittakus sagt: es ist schwer, ein rechtschaffener Mann zu seyn; der Dichter hingegen bestreitet dieß, und sagt, Nein! Pittakus; sondern ein tugendhafter Mann zu werden, ist schwer. Das in Wahrheit gehet nicht auf den wahrhaft rechtschaffenen Mann; und Simonides gebraucht diesen Ausdruck in Wahrheit nicht, als wenn er sagen wollte, daß einige rechtschaffne Männer in Wahrheit rechtschaffen wären, andere hingegen rechtschaffen, aber nicht in Wahrheit. Denn das wäre eine Ungereimtheit, die man vom Simonides nicht erwartet: sondern man muß annehmen, daß der Ausdruck in Wahrheit in diesem Liede versetzt sey, so, daß er dadurch dem Ausspruche des Pittakus begegnen will. Man kann sich die Sache durch folgenden Dialog deutlich machen. Nimm an, Pittakus sagt: O Menschen, es ist schwer, ein rechtschaffener Mann zu seyn. Dagegen antwortet Simonides: Es ist nicht wahr, was du sagst, Pittakus. Es ist zwar nicht schwer zu seyn, aber zu werden ein rechtschaffener Mann, vollkommen

an Händen und Füssen und Geist geschaffen ohne Fehl — das ist in Wahrheit schwer! Auf die Weise siehet man, daß der Ausdruck zwar paßt, und das in Wahrheit ganz richtig am Ende steht.

Daß dieß der wahre Sinn sey, zeigt die ganze Folge. Man könnte viele Stellen aus diesem Liede anführen, und an jeder insbesondere zeigen, daß alles mit vieler Schönheit und Genauigkeit ausgeführt ist. Allein, dies würde zu weitläuftig seyn. Dagegen wollen wir aus dem ganzen Plan zeigen, daß der Dichter bey diesem ganzen Liede keine andere Absicht gehabt habe, als jenen Ausspruch des Pittakus zu widerlegen. Er sagt selbst gleich nach dem Anfange des Liedes, daß es zwar in Wahrheit schwer sey, ein rechtschaffener Mann zu werden, doch aber möglich, wenigstens bis auf eine gewisse Zeit. Ist einer es aber auch geworden, redet er gleichsam seinen Gegner an, so ist es doch unmöglich, in diesem Zustande zu bleiben, und also ein rechtschaffener Mann zu seyn, wie du doch behauptest, Pittakus; dies ist keinem Menschen möglich. Gott allein mag dieses Vorrecht haben. Ein Mensch kann nicht anders als böse seyn, so bald ein unüberwindliches Unglück ihn darnieder schlägt.

Wer wäre der nun wohl, den ein unüberwindliches Elend, z. B. bey Regierung eines Schiffes, darnieder schlägt? Offenbar nicht der Unwissende in der Schiffskunst. Denn der Unwissende ist allezeit wie niedergeschlagen. Man kann einen nicht erst zur Erde werfen, der schon liegt, wohl aber machen, daß einer niederfällt, der noch

ſtehſt, aber nicht einer, der bereits wirklich liegt. Eben ſo kann ein unüberwindliches Unglück den zu Boden werfen, der im Wohlſtande iſt, nicht aber den, der immer hülflos war. Ein Steuermann kann durch einen heftigen Sturm in einen rettungslosen Zuſtand gerathen, wie ein Feldbauer durch Ungewitter hülflos werden; eben ſo der Arzt. Der Glückliche kann unglücklich werden, der Gute böſe, wie ein anderer Dichter bezeugt, wenn er ſagt: der rechtſchaffene Mann iſt bald böſe, bald gut. Allein, der Böſe kann nicht erſt böſe werden, ſondern er iſt es immer. Daher es unvermeidlich iſt, daß ein Glücklicher, ein Weiſer, ein Rechtſchaffner böſe wird, wenn ein unüberwindliches Unglück ihn ſtürzt. Du ſagſt, Pittakus: es iſt ſchwer, rechtſchaffen zu ſeyn; beſſer aber heißt es: es iſt zwar ſchwer, es zu werden, aber doch möglich; unmöglich hingegen, rechtſchaffen zu ſeyn. Denn jeder Menſch iſt alsdann gut, wenn er gut handelt; böſe hingegen, wenn er böſe handelt.

Worin beſtünde nun wohl die gute Thätigkeit in Beziehung auf Schriften? welche iſt es, die einen Menſchen gut oder tüchtig macht, dieſe zu verſtehen? Offenbar die Erlernung derſelben. Durch welche gute Thätigkeit wird ein Arzt geſchickt? Offenbar, wenn er lernt, Kranke zu heilen. Ungeſchickt iſt hingegen der Arzt, der dieſe Kunſt ſchlecht gelernt hat. Wer iſt alſo derjenige, der ein ſchlechter Arzt werden kann? Zuerſt kein anderer, als der wirkliche Arzt, und zweytens der gute Arzt; denn dieſer kann auch ſchlecht werden. Wir hingegen können keine ſchlechte Aerzte werden, weil

wir in der Kunst zu heilen überhaupt unwissend sind, und also auch keine schlechte Anwendung dieser Kunst, bey uns Statt findet, so wenig wir schlechte Zimmermeister, oder sonst etwas der Art werden können. Wer daher überhaupt kein Arzt werden kann, kann durch schlechte Anwendung dieser Kunst auch kein schlechter Arzt werden.

Eben so läßt sichs denken, daß der rechtschaffene Mann je böse werde, es sey durch Zeit oder Bestreben oder Krankheit oder durch sonst einen Zufall: die einzige schlechte Thätigkeit in diesem Fall erfolgt, wenn man der Wissenschaft entbehrt: da hingegen der Böse nie böse werden kann, weil er es beständig ist; sondern wenn er böse werden soll, muß er vorher erst gut werden. Die benannte Stelle des Liedes will also nichts anders sagen, als, es sey zwar nicht möglich, so rechtschaffen zu seyn, daß einer bis ans Ende rechtschaffen bleibe; wohl aber möglich, daß derselbe Mann einmahl rechtschaffen, und einmahl wieder das Gegentheil werde; und daß diejenigen gemeiniglich die untadelhaftesten sind, welche von den Göttern besonders geliebt werden.

Dieß alles ist gegen den Pittakus gerichtet, wie der Fortgang des Gedichts noch weiter zeigt. Simonides sagt: Darum werde ich nie suchen, was nicht möglich ist, nie meine Lebenszeit unthätig mit der leeren Hoffnung hinbringen, unter allen Sterblichen, so viel unserer aus dem fruchtbaren Schooß der weiten Erde sich nähren, nur Einen zu finden, der tadellos wäre, um, wenn ich ihn gefunden, dir davon nachzusagen.

So stark wird das ganze Gedicht hindurch gegen jenen Ausspruch des Pittakus geredet. Ich lobe alle, heißt es weiter, und liebe gern einen jeden, der nichts Schädliches thut. Wo aber eine Nothwendigkeit ist, da sind selbst die Götter zu schwach. Dieser Ausspruch hat eben den Zweck. Simonides war nicht so unwissend, daß er hätte sagen können, ich lobe jeden, der mit Willen nichts böses thut, als gäbe es auch solche, die gern und mit Willen böses thun. Meiner Meinung nach, glaubt kein Weiser von irgend einem Menschen, daß er gern Fehler begehe, oder mit Vorsatz und Willen schändliche Dinge und Missethaten verübe; sondern alle sind überzeugt, daß jeder der schändlich und böse handelt, es ungern und ohne Vorsatz thut.

Daher sagt Simonides auch nicht, daß er denjenigen priese, der nicht gern und mit Vorsatz böses thäte, sondern er beziehet dieses gern (Ἑκών) auf sich selbst. Er wußte, daß ein edler und rechtschaffener Mann sich zuweilen zwingt, jemandes Freund und Lobredner zu werden *). Z. B. es trifft sich wohl, daß einer übelgesinnte Aeltern hat, oder von seinem Vaterlande schlecht behandelt wird, und was dergleichen ist. Wenn nun bösen Menschen dergleichen begegnet, so ist es ihnen lieb, daß sie dadurch Gelegenheit bekommen, die schlechte Gesinnung der Aeltern oder des Vaterlandes laut

*) Der Zusatz φιλειν και επαινειν, zu lieben und zu loben, ist wahrscheinlich eine Randglosse.

zu tadeln und unter die Leute zu bringen, damit sie dem öffentlichen Tadel und Vorwürfen nicht ausgesetzt seyn mögen, wenn sie selbst ihre Pflichten gegen Aeltern und Vaterland vernachläßigen Daher gehen sie immer weiter in ihrer Verläumdung und treiben die Feindschaft gern und mit Vorsatz noch weiter, als sie dazu genöthigt wurden. Die Rechtschaffenen hingen verbergen das Uibel, und zwingen sich, demohngeachtet Gutes von beyden zu reden; und an statt daß sie sich gegen Aeltern und Vaterland zum Zorn reizen ließen, suchen sie sich vielmehr selbst zu besänftigen, versöhnen sie sich mit den Ihrigen, und thun sich lieber Gewalt an, um nur jene zu lieben und Gutes von ihnen zu reden.

Ja ich glaube, daß selbst Simonides nicht selten in dem Fall war, einen Tyrannen oder sonst jemanden nicht mit Willen sondern aus Noth gedrungen, zu loben und zu erheben. Daher er sich gegen den Pittakus auf die Weise erklärt: Ich tadle dich nicht, Pittakus, aus Hang zu tadeln, den hab' ich nicht. Es ist mir genug, wenn einer nur nicht ganz böse und durch und durch verdorben ist: ich weiß, ein gut denkender Mann kann seinem Vaterlande viel Gutes schaffen. — Also nicht deswegen tadle ich dich, weil ich überhaupt gar nicht tadelsüchtig bin. Denn die Schaar der Narren ist zahllos. Wer Tadel sucht und sich an diese machen will, kann seinen Hunger nach Herzenslust stillen. Alles ist edel, dem nichts Schändliches beygemischt ist. Dieß soll aber nicht so viel heißen, als wenn er sagte, alles ist weiß,

dem nichts Schwarzes beygemischt ist; denn das wäre auf mehr als eine Art lächerlich; sondern er sagt dieß, weil er zwischen dem Edeln und Schändlichen noch ein gewisses Mittelding annimmt, das er daher auch nicht tadelt. Ich suche, sagt er, keinen ganz Tadellosen unter allen Menschen, soviel unserer aus dem fruchtreichen Schooß der weiten Erde sich nähren — einen solchen suche ich nicht zu finden, um euch davon nachzusagen. Ich habe genug, wenn einer nur mittelmäßig ist, und kein Bösewicht. Alle diese liebe und lobe ich.

Der Dichter redet in Mitylenischer Mundart, wenn er gleichsam zum Pittakus sagt: alle diese lobe *) und liebe ich gern. Hier muß man den Ausdruck Gern (ἑκων) vom Folgenden trennen, da es heißt: wer nichts Schändliches thut. Denn es gibt auch welche, die ich ungern liebe und lobe. Wenn du also diese Mittelstrasse gehalten hättest, Pittakus, und deine Behauptung einiger massen wahr wäre, so würde ich dich nicht getadelt haben; jetzt aber konnte ich nicht umhin, dich zu tadeln, weil du eine offenbare Unwahrheit, und zwar die wichtigsten Dinge betreffend, sagst, und doch den Schein hast, als wenn dein Ausspruch wahr wäre.

Dieß schein mir der Zweck und die Absicht gewesen zu seyn, Prodikus und Protagoras, warum Simonides dieses Gedicht verfertigt hat.

Hierauf erwiederte Hippias:

*) Dieß bezieht sich auf die Form επαινημι statt επαινεω, wie ὀρημι statt ὁραω.

Hipp. Deine Erklärung, Sokrates, und was du über das Gedicht gesagt hast, gefällt mir nicht übel. Auch ich weiß etwas darüber zu sagen, und will es euch vorlegen, wenn ihr es hören wollt.

Alkibid. Auf ein andermahl, Hippias! Jetzt müssen wir wieder zu dem, was Protagoras und Sokrates mit einander ausgemacht haben. Protagoras muß nähmlich, wenn er Lust hat, den Sokrates weiter fragen, und dieser antworten; oder will er diesem lieber antworten, so muß Sokrates fragen.

Sokr. Ich überlasse es dem Protagoras, welches von beyden ihm am liebsten ist. Ist er damit zufrieden, so mögen Gedichte und Verse für jetzt ruhen! Dagegen wäre es mir sehr lieb, wenn wir den Punkt gemeinschaftlich zu Ende brächten, Protagoras, worauf gleich meine erste Frage an dich gerichtet war. Dergleichen Gerede über Stellen aus Dichtern scheint mir nicht besser zu seyn, als was gemeine Leute ohne Einsicht und Lebensart bey ihren Gastmählern zu thun pflegen. Denn weil diese unvermögend sind, sich bey ihren Schmäusen auf eigne Hand zu unterhalten, und zu unwissend, als daß sie ihre eigne Stimme und Reden zum beßten geben könnten, so schaffen sie theure Flötenspielerinnen herbey, erkaufen für vieles Geld die fremde Stimme der Musik, und machen diese zum Gegenstande ihrer Unterhaltung.

Wenn hingegen edle und vortreffliche Männer von mannigfaltiger Einsicht als Gäste beysammen sind, so erscheinen weder Flötenspielerinnen, noch

Tänzerinnen, noch Sängerinnen; sondern diese wissen sich selbst schon zu unterhalten, ohne zu solchen armseligen Spielwerken ihre Zuflucht nehmen zu dürfen; in schöner Ordnung und Abwechselung reden sie zu einander und hören einander, auch selbst wenn sie gut getrunken haben.

Auf eben die Art bedürfen auch die Unterredungen solcher Männer, wie viele unter uns zu seyn glauben, keiner fremden Stimme, noch des Beystandes der Dichter, die man doch nicht weiter fragen kann über das, wovon sie reden. Der grosse Haufe führt ihre Sprüche zwar immer als Zeugnisse an, aber der eine erklärt sie so, der andere so, ohne daß einer den andern überführen könnte.

Allein die Weisen haben mit solchen Gesprächen nichts zu thun; sondern unterhalten sich selbst aus ihren eigenen Kräften, und geben einander Rede und Antwort, ohne ihre Gründe und Gedanken sonst woher, als aus sich selbst zu nehmen. Solchen Männern müssen auch wir beyde vorzüglich nachzuahmen suchen, ohne uns um die Dichter zu bekümmern, und uns daher, bey den Versuchen die wir über die Wahrheit und zugleich mit uns selbst anstellen, keiner andern Reden, als unserer eigenen, bedienen. Willst du also noch weiter fragen, so bin ich zur Antwort bereit; möchtest du aber lieber antworten, so will ich weiter fragen über das, was wir mit einander abgebrochen haben, damit wir diesen Punkt zu Ende bringen.

Ohngeachtet ich dieß und dergleichen sagte, erklärte sich Protagoras doch nicht, zu welchem

von beyden er Lust hätte. Alkibiades wandte sich also gegen den Kallias und sagte:

Alkibid. Was dünkt dich, Kallias, macht Protagoras es gut, daß er sich gar nicht erklärt, ob er ferner mit sich reden lassen will, oder nicht? Ich kann dieß nicht billigen! Zu Einem muß er sich verstehen; entweder die Unterredung fortzusetzen, oder zu erklären, daß er nicht Lust habe, ferner zu reden, damit wir wenigstens wissen, wie wir mit ihm stehen, und entweder Sokrates mit einem andern die Unterredung fortsetze, oder ein anderer aus der Gesellschaft an seine Stelle trete, und sich einen Zweyten wähle.

Protagoras schien sich zu schämen, während Alkibiades so redete, wenigstens kam es mir so vor. Dazu wurde er durch die Bitte des Kallias und fast der ganzen Gesellschaft aufgefordert, so daß er sich endlich doch noch entschloß, die Unterredung wieder anzufangen, und also erklärte, ich möchte fragen, er würde antworten. Ich fing also an:

Sokr. Denke nicht, Protagoras, daß ich in anderer Absicht mit dir zu reden suche, als um gewisse Dinge aufzuklären, die mir bey jeder Gelegenheit Zweifel machen. Ich glaube nähmlich, daß Homer guten Grund hat zu sagen: Wenn zwey Menschen zusammen gehen, so siehet der eine noch immer eher, als der andere *). In der That gelingt uns Menschen alles besser, wenn wir etwas ausführen, oder wovon reden, oder etwas aus-

*) Il. B. X.

sinnen wollen, sobald wir unsere Kräfte vereinigen. Es darf einer nur für sich eine Entdeckung gemacht haben, so gehet er überall herum, und sucht, bis er einen findet, dem er sie mittheilen, und mit Hülfe dessen er sich noch mehr darin bestärken kann.

Ich suche daher mit dir lieber, als mit jedem andern, zu reden, weil ich glaube, daß du vor andern geschickt bist, sowohl über viele andere Dinge, denen ein weiser Mann nachspähen muß, als besonders über die Tugend mit tiefer Einsicht zu urtheilen. An wem sollte ich mich auch lieber wenden, als an dich? Du bist, deiner Uiberzeugung nach, nicht blos ein edler und tugendhafter Mann von der Art, wie manche, die zwar für sich selbst rechtschaffen, oder nicht im Stande sind, auch andere tugendhaft zu machen; sondern du bist sowohl selbst tugendhaft, als auch geschickt, andere tugendhaft zu machen. Ja dein Glaube an dich selbst ist so groß, daß, da andere mit dieser Kunst so geheim thun und sie, wie du sagst, unter allerley Hüllen verbergen, du sie vielmehr laut predigst, und dich zu dem Ende in ganz Griechenland unter dem Nahmen eines Sophisten bekannt machst, dich für einen Meister in der Kunst, Menschen zu bilden, und für einen Lehrer der Tugend erklärst, ja der erste bist, der volles Recht zu haben glaubt, als einen solchen sich bezahlen zu lassen. Wie sollte ich dich also, bey Untersuchung so wichtiger Gegenstände, nicht zu Hülfe rufen, dich nicht fragen, dir nicht meine Gedanken vorlegen? Es wäre unverzeihlich, wenn ich es nicht thäte, nicht gleich von diesem Augenblick an thäte.

Ich wünsche also, daß wir diejenigen Untersuchungen von neuen vornehmen, die gleich anfangs der Gegenstand meiner Fragen an dich waren, daß du mich an einige derselben wieder erinnerst, und andere von uns gemeinschaftlich durchgenommen werden.

Meine obige Frage war, glaub' ich, diese. Sind Weisheit und Mäßigung oder Besonnenheit und Beherztheit und Gerechtigkeit und Heiligkeit nur fünf Nahmen für eine wirkliche Sache; oder bezeichnen diese fünf Nahmen so viel besondere Wesen und Wirklichkeiten, wovon eine jede ihre eigenthümliche Natur hat, und von jeder andern verschieden ist?

Du sagtest nun, diese fünf Nahmen gingen nicht blos auf eine und dieselbe Sache; sondern unter jedem dieser Nahmen würde etwas Eigenthümliches verstanden. Alle diese besondern Wirklichkeiten wären aber Theile der Tugend, die weder unter einander noch in Beziehung auf das Ganze sich so ähnlich wären, wie die Theile des Goldes; sondern sie verhielten sich wie die Theile des Angesichts, so daß sie sammt und sonders einander unähnlich wären, und jeder einzelne Theil seine eigenthümliche Natur und Verrichtung hätte.

Sage mir also, ob du noch dieser Meinung bist; oder denkst jetzt anders, so erkläre dich deutlich und bestimmt. Ich werde dir nichts von jenem beymessen, wenn du jetzt anders redest. Es würde mich auch nicht befremden, wenn du vorhin nur so geredet hättest, um mich zu prüfen.

Protag. Nun ich sage dir, Sokrates, daß

die genannten Dinge insgesammt Theile der Tugend sind; und daß vier davon in ziemlicher Aehnlichkeit mit einander stehen; was aber die Beherztheit anbetrifft, so unterscheidet sich diese von allen andern sehr. Höre den Beweis dieser Wahrheit. Du wirst nicht wenig Menschen finden, die zwar höchst ungerecht, höchst unheilig, höchst zügellos, und äußerst unwissend sind, aber dabey ganz vorzüglich beherzt.

Sokr. Halt! Was du da sagst, muß näher untersucht werden. Verstehst du unter Beherzten andere als Kühne?

Protag. Nein! sondern solche, die mit entschlossenem Muth zu Dingen schreiten, wovor sich die meisten Menschen fürchten.

Sokr. Wie nun? nennst du die Tugend etwas Schönes? und erklärst du dich für einen Lehrer derselben, weil sie etwas Schönes ist?

Protag. Sie ist das Schönste, wenn ich anders bey Verstande bin.

Sokr. Enthält die Tugend so wohl häßliche als schöne Theile! oder ist sie ganz schön?

Protag. Sie ist ganz schön, und das vor allen Dingen.

Sokr. Weißt du, wer diejenigen sind, die sich mit entschlossenem Muthe unter Wasser tauchen?

Protag. Es sind die Taucher.

Sokr. Thun sie dieses, weil sie die Kunst des Untertauchens verstehen; oder sonst warum?

Protag. Weil sie diese Kunst verstehen.

Sokr. Was für welche haben die Kühnheit, zu Pferde zu fechten? die guten oder schlechten Reuter?

Protag. Die guten Reuter.

Sokr. Und was für welche mit kleinen Schilden? die damit umzugehen wissen, oder die das nicht wissen?

Protag. Die dieses wissen. Wenn deine Fragen so fortgehen, so sage ich dir zum voraus, daß in allen ähnlichen Fällen die Kunstverständigen allezeit mehr Muth beweisen, als die Kunstlosen. Eben diese sind zugleich nach erlernter Kunst viel muthiger, als sie vor Erlernung derselben waren.

Sokr. Hast du denn nicht Leute gesehen, die in allen diesen Künsten ganz unwissend waren, und doch in jedem vorkommenden Falle der Art viel Entschlossenheit und Muth bewiesen?

Protag. Das hab' ich, und zwar ganze Wagehälse.

Sokr. Diese Wagehälse sind also auch beherzt?

Protag. Dann wäre Beherztheit etwas Häßliches, weil diese Leute rasen.

Sokr. Wie ist man denn beherzt? anders als durch entschlossenen Muth?

Protag. Nicht anders: das behaupte ich noch immer.

Sokr. Also Leute, die als Wagehälse entschloßnen Muth beweisen, sind nicht beherzt, sondern scheinen dir rasend? Dahingegen sind die Einsichtsvollesten in jeder Art auch die Entschlossensten, und in so fern sie die Entschlossensten sind, auch

die Beherztesten? Hienach wäre also Weisheit und Beherzheit einerley.

Protag. Du hast nicht recht inne, Sokrates, was ich eigentlich gesagt und geantwortet habe. Ich wurde von dir gefragt, ob die Beherzten entschlossenen Muths wären? und sagte ja! ob aber diese Muthvollen auch Beherzte wären? darum bin ich nicht gefragt. Denn hättest du diese Frage gethan, so würde ich geantwortet haben: Nicht alle! Daß die Beherzten nicht entschlossenen Muths wären, hast du auf keine Weise bewiesen, und also auch nicht gezeigt, daß ich falsch eingeräumt habe. Ferner hältst du dich an das, daß die Kunstverständigen mehr Muth und Entschlossenheit haben, als die Kunstlosen, und als sie selbst vor Erlernung der Kunst hatten; und glaubst hierin einen Beweis zu finden, daß Beherzheit und Weisheit einerley wären. Auf die Art könntest du auch schliessen, daß Stärke und Weisheit einerley wären.

Denn hättest du mich auf die Weise gefragt, ob die Starken mächtig wären? so würde ich gesagt haben, Ja! Ferner: ob die kunstverständigen Ringer mächtiger oder vermögender wären, als die unwissenden in dieser Kunst, und als sie selbst waren, ehe sie diese Kunst gelernt hatten? so würde ich gleichfalls Ja! geantwortet haben. Hätte ich dieses nun eingestanden, so könntest du dieses ebenfalls für einen Beweis halten, daß meinem Ausspruche zu folge, Stärke und Weisheit einerley wären. Allein das will ich weder jetzt noch je gehabt haben. Die Mächtigen sind nicht alle stark, obgleich alle Starken mächtig. Macht und Stärke

ist also nicht dasselbe. Denn Macht kann sowohl von Einsicht als von Wuth, wie auch von Grimm oder Zornmüthigkeit kommen; die Stärke aber ist eine Folge der Natur und der guten Pflege des Körpers.

Eben so wenig ist in jenem Fall Kühnheit und Beherztheit einerley. Freylich trifft sichs, daß die Beherzten auch kühn sind: aber nicht alle Kühnen sind beherzt. Denn Kühnheit ist so gut als Macht bey Menschen eine Folge entweder der Kunst, oder des Zornmuths, oder der Wuth: Beherztheit aber eine Folge der Natur und der guten Pflege der Seelen.

Sokr. Gestehest du nicht, Protagoras, daß einige Menschen gut, andere schlecht leben?

Protag. O ja!

Sokr. Scheint dir ein Mensch gut zu leben, wenn er in Jammer und Qual lebt?

Protag. Nein!

Sokr. Wer hingegen sein ganzes Leben hindurch Vergnügen genossen hat, scheint dir dessen Leben nicht gut gewesen zu seyn?

Protag. Das scheint es mir!

Sokr. In Vergnügen leben ist also ein Gut; in Mißvergnügen ein Uibel.

Protag. Ja, wenn die Vergnügen edel sind.

Sokr. Behauptest du nicht auch mit vielen andern, daß gewisse Annehmlichkeiten übel, und gewisse Unannehmlichkeiten gut sind?

Protag. Das thue ich!

Sokr. Wie erklärst du das? Sind diese Annehmlichkeiten nicht wirklich gut, in so fern sie etwas Angenehmes haben, wenn man nähmlich nicht

auf die Folgen sehen will, die sonst daraus entstehen können? Und ist es nicht eben so mit dem Unangenehmen?

Protag. Allerdings.

Sokr. Ist nicht das Unangenehme, so weit es unangenehm ist, ein Uibel?

Protag. Ich weiß nicht, Sokrates, ob ich so schlechthin antworten darf, wie du frägst, so daß ohne Einschränkung behauptet werden könnte, alles Unangenehme sey Uibel, und alles Angenehme Gut. Vielmehr halte ich es für sicherer, nicht bloß um gegenwärtiger Frage willen, sondern in Rücksicht auf mein ganzes Leben, die Antwort so abzufassen, daß es gewisse Dinge gebe, die ohngeachtet ihres Angenehmen doch nicht gut; und eben so gewisse andere, die ohngeachtet ihres Unangenehmen doch nicht übel sind: ferner, daß es noch eine dritte Art von Dingen gebe, die keins von beyden, weder gut noch übel sind.

Sokr. Verstehest du unter angenehmen Dingen nicht solche, die mit Vergnügen verbunden sind, oder die Vergnügen machen?

Protag. Ja wohl!

Sokr. Meine Frage ist also diese: ob diese Dinge, so weit sie Vergnügen machen nicht gut, und also das Vergnügen als Vergnügen nicht ein Gut sey?

Protag. Eben dieß, Sokrates, müssen wir näher untersuchen, wie du in jedem ähnlichen Fall selbst verlangst. Scheint diese Untersuchung in unsern Gegenstand einzugreifen, und finden wir, daß Angenehm und Gut einerley sey, so wollen wir es

annehmen; wo nicht, dann müssen wir es bestreiten. —

Sokr. Wer soll denn bey dieser Untersuchung den andern führen? Du mich, oder ich dich?

Protag. Es ist schicklicher, daß du mich führst, weil du die Unterredung selbst regierst.

Sokr. Meiner Meinung nach erreichten wir unser Ziel auf die Art am beßten. Denke dir z. B. jemanden, der einen gewissen Menschen von außen ansähe, um zu urtheilen, ob er gesund oder sonst zu gewissen körperlichen Verrichtungen geschickt wäre, und deswegen sein Angesicht und seine Hände betrachtete, darauf aber sagte, ey! ziehe dich aus, und zeige mir Brust und Rücken, damit ich um so besser sehe, was an dir ist. Eben dieses wünsche ich nun auch bey gegenwärtiger Untersuchung. Nachdem ich gesehen habe, wie du über das Angenehme und Gute denkst, so möchte ich zu dir sagen, ey! Protagoras, entdecke mir auch die Gedanken deiner Seele über die Wissenschaft. Denkst du hierüber, wie die meisten Menschen, oder anders? Diese denken darüber nun so. Sie halten Wissenschaft nicht für etwas, wodurch einer stark ist, wodurch er andere regiert, oder über andere herrscht. Dergleichen Gedanken haben sie gar nicht davon. Vielmehr glauben sie, daß so oft ein Mensch herrscht, doch nicht Wissenschaft es sey, welche ihn herrschend macht, wenn er diese auch wirklich hat; sondern etwas anders, z. B. Zorn, oder Lust oder Traurigkeit, zuweilen auch Liebe, und sehr oft Furcht: sie betrachten die Wissenschaft geradezu als einen

Sclaven, der von allem, was sich im Menschen regt, leiten und ziehen lassen muß.

Denkst du nun eben so? oder scheint dir die Wissenschaft etwas Schönes, das im Stande ist, den Menschen zu regieren, so daß, wenn einer nur weiß, was gut und böse ist, er durch nichts genöthigt werden kann, anders zu handeln, als wie es ihm seine Einsicht vorschreibt, und also Einsicht und Verstand hinreichend ist, dem Menschen in jedem Falle auszuhelfen?

Protag. Ich glaube allerdings, Sokrates, was du sagst. Und ich würde mich mehr als jeder andere schämen müssen, wenn ich nicht behaupten wollte, daß Weisheit und Wissenschaft gerade dasjenige sey, was unter allen menschlichen Dingen am meisten vermag.

Sokr. Du redest wahr und trefflich! Weißt du aber auch, daß die meisten Menschen uns hierin nicht beystimmen? Gar viele Menschen, sagen sie, erkennen das Bessere, wollen es aber doch nicht thun, ohngeachtet es in ihrem Vermögen stünde, sondern lieber jedes andere. So oft ich einen gefragt habe, was doch die Ursach sey, warum die Menschen so handeln? hat man mir geantwortet, keine andere, als weil sie sich von Lust oder Traurigkeit oder irgend einer der vorhin angeführten Leidenschaften überwältigen lassen, und darnach handeln.

Protag. O wie viele Dinge gibt es nicht, Sokrates, worüber die meisten Menschen falsch reden?

Sokr. So laß uns denn beyde versuchen, Protagoras, diese Menschen ihres Irthums zu überführen, und sie näher über diesen Zustand belehren, den sie in sich erfahren, und den sie nicht anders nennen, als von Lüsten sich beherrschen lassen, und darum nicht thun, was das Beßte ist, ohngeachtet dieses Beßte erkannt wird. Denn wenn wir ihnen bloß sagten, ihr guten Leute irret und redet falsch, so würden sie uns erwiedern: wenn dieser Zustand etwas anders ist, als was wir nennen, von Lust sich überwältigen lassen, so sagt ihr uns denn, Protagoras und Sokrates, was er sey, und worin ihr ihn setzet.

Protag. Ich bitte dich, Sokrates, brauchen wir die Meinungen des gemeinen Haufens zu untersuchen, der alles redet, was ihm in den Mund kommt?

Sokr. Ich glaube ja! Diese Untersuchung kann uns dazu dienen, das wahre Verhältniß der Beherztheit gegen die übrigen Theile der Tugend auszufinden. Wenn du also noch damit zufrieden bist, was wir so eben vorhin beyde für gut fanden, daß ich dich leite, so folge mir, wohin ich am beßten glaube dich führen zu müssen. Willst du aber lieber, daß ich diesen Gegenstand aufgebe, so mag er ruhen.

Protag. Du hast Recht, Sokrates. Führe also aus, was du angefangen hast.

Sokr. Fragten Sie uns nun abermahls: wofür haltet ihr denn das, was wir nennen, durch Lüste sich überwältigen lassen? so würde ich ihnen sagen, hört nur lieben Leute, ich und Protagoras

wollen versuchen, euch die Sache deutlich zu machen. Kommt ihr nicht in diesen Zustand, so oft ihr euch z. B. von Speise oder Getränk oder Liebesgenuß, als Dingen, die Vergnügen machen, hinreissen lasset, ihnen zu folgen, ohngeachtet ihr einsehet, wie schädlich sie sind?

„Ja!" würden sie sagen.

Wir fragten sie also weiter: In wie fern nennt ihr diese Dinge denn schädlich! Deswegen weil jedes derselben im Augenblick des Genusses Vergnügen macht und angenehm ist? oder weil Krankheiten, Armuth und viele ähnliche Uibel für die Zukunft daraus entstehen? oder weil, wenn auch keins dieser Uibel in Zukunft daraus entstünde, und sie euch demohngeachtet Vergnügen machten, jedes sündliche Vergnügen eine Strafe des Bösen selbst ist? Glaubst du wohl, Protagoras, daß sie uns etwas anders antworten würden, als,

„Daß diese Dinge keine Uibel sind, in so fern „sie für den Augenblick des Genusses Vergnügen „machen; sondern wegen der in Zukunft daraus „entstehenden Krankheiten und anderer Uibel?"

Protag. Der gemeine Haufen würde freylich, wie ich glaube, keine andere, als diese Antwort geben.

Sokr. In so fern sie also Krankheiten nach sich ziehen, verursachen sie Kummer und Schmerz, und in so fern sie arm machen, ebenfalls? Ich glaube sie würden „Ja!" sagen.

Protag. Das würden sie!

Sokr. Ihr guten Leute seyd also damit zufrieden, wenn ich mit dem Protagoras sage, daß

euch diese Dinge aus keiner andern Ursache Uibel zu seyn scheinen, als weil sie sich in Schmerz endigen und euch andere Vergnügen rauben?

„Das sind wir!“ würden sie sagen. Wir beyde glaubten, daß dieß ihre Antwort seyn würde.

Wenn wir sie nun im Gegentheil auch fragten: Lieben Leute! ihr sagt, daß gewisse schmerzhafte Dinge gut sind, verstehet ihr hierunter nicht solche, wie z. B. gymnastische Uibungen, Kriegsdienste, Heilungen von Krankheiten, wie sie von den Aerzten durch Band und Schnitt, durch Arzeneyen und strenge Mässigkeit vorgenommen werden? Sind dieß nicht Dinge, die ohngeachtet ihres Schmerzhaften doch gut sind?

„O ja!“ würden sie antworten.

Protag. Das glaub' ich auch.

Sokr. Nennt ihr diese nun deswegen gut, weil sie in dem Augenblick ihrer Wirklichkeit Angst und Pein machen? oder weil Gesundheit, gute Leibesbeschaffenheit, Wohl der Staaten, Herrschaft über andere und Reichthum für die Zukunft daraus entstehen?

„Wegen des letztern!“ würden sie sagen, wie ich glaube.

Protag. Allerdings.

Sokr. Gibt es also eine andere Ursach, warum diese Dinge gut sind, als weil sie sich in Vergnügen endigen, von Schmerzen befreyen und Kummer verhindern? Wisset ihr uns ein anders Ziel zu nennen, als Vergnügen und Schmerz, in Rücksicht auf welches ihr diese Dinge gut nennt?

„Kein anders!" würde meiner Meinung nach, die Antwort seyn.

Protag. Und ich sage eben das.

Sokr. Ihr suchet also das Vergnügen als ein Gut, und fliehet den Schmerz als ein Uibel?

Uns beyden schien es so.

Ihr haltet also den Schmerz für ein Uibel, und das Vergnügen für ein Gut, weil ihr selbst das Vergnügtseyn alsdann für ein Uibel haltet, wenn es euch grösserer Vergnügungen beraubt, als es selbst gewährt; oder die daraus entstehenden Schmerzen das zu geniessende Vergnügen überwiegen. Denn wenn ihr in einer andern Rücksicht das Vergnügtseyn ein Uibel nenntet, und etwas anders dabey vor Augen hättet, so würdet ihr es uns sagen können, das werdet ihr aber nicht.

Protag. Das glaub' ich auch.

Sokr. Und ist es mit dem Schmerz nicht eben so? Schmerzen leiden nennt ihr alsdann ein Gut, wenn ihr dadurch von noch grössern Schmerzen frey werdet, als jene sind; oder wenn die dadurch entstehenden Vergnügen den zu leidenden Schmerz überwiegen. Denn wenn ihr etwas anderes vor Augen hättet, warum ihr Schmerzen leiden ein Gut nennt, als was ich angebe, so würdet ihr es uns sagen können: das werdet ihr aber nicht.

Protag. Allerdings nicht, Sokrates.

Sokr. Allein wenn ihr mich nun ebenfalls fragtet, lieben Leute, warum ich über diese Sache so viel und so mannigfatig rede? so würde ich euch erwiedern. Verzeihet mir! Denn erstlich ist

es nicht leicht, euch zu zeigen, worin dasjenige besteht, was ihr nennt, „von Lüsten sich überwältigen lassen." Ferner liegt hierin eben das, woraus wir alle unsere Beweise hernehmen müssen. Indessen stehet es euch noch jetzt frey, eure obigen Ausspruche zurückzunehmen, in dem Fall ihr etwas anders Gut nennen wolltet, als das Vergnügen, und Uibel etwas anders, als den Schmerz. Ich glaube aber, ihr würdet gern zufrieden seyn, wenn ihr euer Leben nur in Vergnügen und ohne Schmerz hinbringen könntet, nicht wahr? Verlangt ihr aber weiter nichts, und wisset nichts anders Gut oder Uibel zu nennen als was darauf hinausgehet, so höret weiter.

Wenn dieses nun wirklich so ist, so muß ich euch sagen, daß es lächerlich sey, wenn ihr behauptet, daß ein Mensch sehr oft das Böse als böse erkenne, und es doch thue, ohngeachtet er es lassen könnte, blos weil er sich durch Lüste leiten und benebeln läßt; und wenn ihr ebenfalls sagt, daß ein Mensch oft erkenne, was gut ist, und dieses Gute doch nicht thun wolle, weil er sich durch augenblickliche Lüste überwältigen lasse.

Daß dieses wirklich lächerlich sey, wird euch noch mehr einleuchten, wenn wir uns bey dieser Sache nicht verschiedener Nahmen bedienen, als des Angenehmen und Unangenehmen, des Guten und Uibeln; sondern da wir sehen, daß hier nur von zwey Dingen die Rede ist, auch nur zwey Nahmen gebrauchen: zuerst die Nahmen Gut und Uibel; nd dann die des Angenehmen und Unangenehmen.

Hienach wollen wir nun einmahl behaupten,

daß ein Mensch das Uibel als Uibel erkenne, und es demohngeachtet thue. Frägt uns jemand: Warum? so werden wir antworten, weil er sich überwältigen läßt. „Wovon?" wird jener weiter fragen. Vom Vergnügen! dürfen wir hier nun schon nicht mehr antworten. Denn wir haben den Nahmen des Guten an die Stelle des Vergnügens gesetzt. Wir müssen ihm also blos antworten: weil er sich überwältigen läßt.

„Wovon?" wird er doch wieder fragen. Vom Guten! Wir können nicht anders antworten. Ist dieser Fragende ein Spötter, so wird er uns auslachen und sagen: welche Ungereimtheit, ein Mensch greift zum Uibel, ohngeachtet er erkennt, daß es Uibel sey, und ohne dazu gezwungen zu werden; sondern weil er sich vom Guten überwältigen läßt! Vermögen denn die Güter bey euch nicht so viel, daß sie die Uibel überwiegen, oder vermögen sie das? Das vermögen sie bey uns nicht! werden wir offenbar antworten müssen. Denn sonst würde der, von welchem wir sagen, daß er durch Lüste überwältigt sey, diesen Fehlgriff nie gethan haben.

Wodurch verlieren denn, wird er vielleicht weiter fragen, die Güter bey euch so viel, daß sie nicht über die Uibel siegen, oder auch die Uibel über die Güter? Kann es etwas anders seyn, als in so fern jene grösser, diese kleiner, jene mehr, und diese minder an der Zahl sind? Nicht wahr, eine andere Ursache können wir nicht angeben?

„Offenbar, wird er sagen, heißt, sich über-

„wältigen lassen, so viel als um geringerer Gü-
„ter willen grössere Uibel wählen."

So weit hievon! Nun wollen wir die Benennungen des Angenehmen und Unangenehmen auf eben diese Dinge anwenden.

Hienach wählt also ein Mensch gerade das, was wir vorhin Uibel nannten, jetzt aber das Unangenehme nennen; er wählt es, ob er gleich erkennt, daß es unangenehm sey, weil er sich durch das Angenehme überwinden läßt, da es doch offenbar ist, daß dieses über jenes nicht siegen sollte. Und warum läßt sich sagen, daß das Angenehme dem Unangenehmen nicht vorgezogen werden müsse, als wegen des großen Uibergewichts oder Mangels des Einen in Vergleich des Andern? d. i. weil das Eine grösser, das Andere kleiner ist; das Eine mehr, das Andere weniger sowohl der Zahl, als dem Maaße nach?

Wollte man sagen: Allein Sokrates, das gegenwärtige Angenehme oder Unangenehme geht doch dem künftigen Angenehmen oder Unangenehmen weit vor: so würde ich antworten; warum anders, als eben durch die Gegenwart des Vergnügens und Schmerzens? Denn etwas anders läßt sich nicht denken. Aber wir wollen es einmahl machen, wie einer, der die Kunst versteht, Dinge richtig gegen einander abzuwägen, und das Angenehme auf eine, das Unangenehme auf die andere Wagschale legen, so wohl das nahe als das ferne, und alsdann über den Ausschlag entscheiden. Wird Angenehmes gegen Angenehmes abgewogen, so verdient das Grössere und Zahl-

reichere allezeit den Vorzug; geschiehet eben dieses in Absicht des Unangenehmen und Unangenehmen, so das Wenigere und Kleinere. Wird hingegen Angenehmes und Unangenehmes gegen einander gewogen, und das Angenehme überwiegt das Unangenehme, es sey nun das gegenwärtige Angenehme das entfernte Unangenehme, oder das entfernte Angenehme das gegenwärtige Unangenehme; so muß, so bald die Sache so steht, die Handlung wirklich unternommen werden; so bald hingegen das Angenehme vom Unangenehmen überwogen wird, darf nicht gehandelt werden. Darf man, ihr guten Leute, würde ich fragen, wohl anders hierin zu Werke gehen? „Nicht anders!“ würden sie sagen, wie ich gewiß glaube.

Protag. Das scheint mir auch so!

Sokr. Da es hiemit nun seine Richtigkeit hat, so beantwortet mir auch folgende Frage. Scheinen euch nicht dieselben Gegenstände groß oder klein, je nachdem ihr sie aus der Nähe oder in der Ferne sehet.

„Ja!“

Ist es nicht eben so mit den Verhältnissen der Größe und Vielheit? Und hört ihr nicht auch dieselben Töne in der Nähe stark, in der Ferne schwach?

„Ja!“

Nun laßt uns einmahl annehmen, das Wohlseyn unsers Lebens bestünde darin, unsere Handlungen und Wahlen nach großen Längen zu bestimmen, die kleinen hingegen zu vermeiden und darnach die Handlung zu unterlassen, was würden wir den brauchen, um glücklich zu leben? Die

Kunst zu messen, oder das Vermögen, nach dem Schein zu urtheilen? Würde uns dieses letztere nicht ebenfalls täuschen, und machen, daß wir unsere Meinungen alle Augenblick änderten, und Ursache hätten, mit uns unzufrieden oft zu seyn wegen geschehener Handlungen und getroffener Wahlen in Absicht großer und kleiner Gegenstände? würde hingegen die Meßkunst das Trügliche dieses Scheins nicht auf einmahl aufheben, und indem sie uns zur Wahrheit führte, die Seele beruhigen dadurch, daß sie sich an die Wahrheit hielte, und so das Leben glücklich machen? Hier würden diese Leute antworten, daß in dem Fall allein die Meßkunst es seyn könnte, die das Glück unsers Lebens erhielte, nicht wahr? oder was meinst du?

Protag. Allerdings die Meßkunst!

Sokr. Gesetzt aber, das Wohl unsers Lebens beruhete auf der Wahl des Geraden und Ungeraden, in den Fällen nähmlich, wo es darauf ankäme, das Mehr oder das Weniger zu wählen, wenn die Wahl gut seyn sollte, es sey nun, daß jedes mit sich selbst, oder Eins mit dem Andern verglichen werden sollte, oder auch die Verhältnisse des Nahen und Fernen in Betracht kämen: was würde in diesem Fall das Wohl des Lebens befördern? Nicht wahr, Wissenschaft? und zwar eine Wissenschaft der Größen? Denn es bedarf einer Kunst, das Mehr und das Weniger gegen einander zu schätzen. Und da es hier auf das Gerade und Ungerade ankommt, so wäre es keine andere, als die Arithmetik, nicht wahr? was würden die Leute sagen? „Ja!“ oder „Nein?“

Protag. Ich glaube nicht anders als, Ja!

Sokr. Gut! lieben Leute. Da es uns aber geschienen hat, daß das Wohl unsers Lebens auf der richtigen Wahl des Angenehmen und Unangenehmen beruhe, und hiebey die Verhältnisse des Mehr und Weniger, Größer und Kleiner, Näher und Entfernter eben so in Betracht kommen, glaubt ihr denn nicht, daß diese Untersuchung in Absicht des Uibrigseyns auf der einen, und Fehlens auf der andern Seite, und der verhältnißmässigen Gleichung einer Art von Meßkunst bedarf?

„Nothwendig!"

Bedarf es hier aber einer gewissen Meßkunst, so ist diese Kunst und Wissenschaft zugleich.

„Allerdings!"

Von welcher Art diese Kunst und Wissenschaft sey, wollen wir nachmahls sehen. Jetzt brauchen wir, ich und Protagoras, zu unserm Beweise weiter nichts, als daß dieß eine wirkliche Wissenschaft ist, um euch dasjenige deutlich zu machen, warum ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns, wenn ihr es noch wißt, da wir beyde, ich und Protagoras, einander eingestanden, daß nichts vermögender im Menschen sey als Wissenschaft, und daß diese, wo sie sich finde, allezeit über Lust und alles übrige den Sieg behaupte; wogegen ihr aber einwandet, daß vielmehr die Lust sehr oft im Menschen das volle Uibergewicht habe, auch wenn er die Wissenschaft hätte: da wir euch dieses nun nicht einräumen wollten; so fragtet ihr uns, wie gesagt, also: wenn diese Besiegung des Menschen nicht davon herkommt, was wir „durch Lust sich zu überwäl-

wältigen lassen" nennen, so sagt ihr uns denn, Protagoras und Sokrates, was es sonst sey? Woher kommt dieser Zustand, eurer Meinung nach?

Wenn wir euch damahls gleich geantwortet hätten, von Unwissenheit! so würdet ihr uns ausgelacht haben. Jetzt aber könnt ihr nicht über uns lachen, ohne über euch selbst zu lachen. Denn ihr selbst habt eingestanden, daß diejenigen, welche in Absicht auf die Wahl des Angenehmen und Unangenehmen, d. i. dessen, was Gut und Uibel ist, fehlen, bloß aus Mangel an Wissenschaft fehlen; ja nicht bloß aus Mangel an Wissenschaft überhaupt, sondern besonders derjenigen Art von Wissenschaft, wonach man richtig mißt, wie ihr ferner eingestanden habt. Nun aber wisset ihr selst, daß, wo man aus Mangel an Wissenschaft fehlerhaft handelt, man zugleich aus Unwissenheit fehlerhaft handelt. Sich also von der Lust überwinden lassen, ist die allergrößte Unwissenheit. Dieses Uibel behaupten nun Protagoras und Prodikus und Hippias heilen zu können. Ihr hingegen glaubt, der Fehler liege in sonst etwas als Unwissenheit; daher gehet ihr weder selbst, noch schickt ihr eure Kinder zu diesen Sophisten als Lehrern der Tugend, weil ihr glaubt, die Tugend könnte nicht gelehrt werden. Ihr habt das Geld lieb, und gebt es nicht vielmehr diesen Männern: dadurch sorgt ihr aber sehr schlecht, sowohl für eure häusliche als öffentliche Wohlfahrt.

Dieß wäre es etwa, was wir jenen Leuten zu antworten hätten. Nun frage ich, nicht nur dich, Protagoras, sondern auch euch, Prodikus und Hippias, denn ihr müßt mit an unserer Sache

Theil nehmen, — ob ich wahr oder falsch geredet habe? Was meint ihr?

„Außerordentlich wahr!“ riefen alle.

Ihr nehmt also an, sagte ich weiter, daß angenehm und gut; unangenehm und übel völlig einerley sey. Hier aber muß ich mir die große Kunst des Prodikus, zwischen Nahmen und Nahmen zu unterscheiden, gänzlich verbitten. Denn unvergleichlicher Prodikus, redete ich ihn an, du magst dieß entweder angenehm nennen, oder lieblich, oder erfreulich, oder wie und womit es dir beliebt, so antworte mir nur auf meine Frage.

Prodikus fing an zu lachen, und gestand sie mir ein. Die übrigen auch.

Räumt ihr mir auch das ein, vortreffliche Männer, daß alle Handlungen, die darauf abzielen, uns das Leben trauerlos und angenehm zu machen, schön und heilsam sind? und daß jede schöne Handlung auch gut und nützlich sey?

„O ja!“ war die Antwort.

Ist also angenehm und gut einerley, fuhr ich fort, so wird kein Mensch, der etwas besseres weiß oder zu wissen glaubt, als was er bisher that, und dazu im Stande ist, noch immer das Schlechtere thun, so bald das Bessere nur von ihm abhängt. „Sich selbst unterliegen,“ ist daher weiter nichts als Unwissenheit; so wie, „sich selbst beherrschen,“ nichts anders als Wissenschaft.

Alle waren damit zufrieden.

Was nennt ihr aber Unwissenheit? Nicht wahr, falsche Meinungen haben, und sich in den wichtigsten Dingen irren?

Auch hiemit waren alle zufrieden.

Nun aber ist es doch wohl ausgemacht, fuhr ich fort, daß Niemand mit Willen und Vorsatz zu Uibeln schreitet, oder zu etwas, das er für Uibel hält, nicht wahr? Es widerspricht nähmlich der menschlichen Natur, daß einer statt des Guten gerade das wählen sollte, was ihm Uibel scheint. Oder wenn einer gezwungen würde, zwischen zwey Uibeln eins zu wählen, so wird er nicht das größere wählen, so bald ihm das geringere frey steht.

Alle diese Puncte schienen uns insgesammt wahr und ausgemacht.

Nun aber frage ich weiter, was nennt ihr Furcht und Schrecken? Eben das, was ich darunter verstehe? Ich meine, die Erwartung eines Uibels sey das, was ihr Furcht oder Schrecken nennt, und du, Prodikus, vielleicht Eins von Beyden.

Protagoras und Hippias erklärten, daß Schrecken und Furcht nichts anders sey, als dieß. Prodikus dagegen sagte: Schrecken sey das wohl, aber nicht Furcht.

Das thut nichts, Prodikus, wenn das Vorhergehende nur wahr ist. Wird nun ein Mensch wohl zu dem schreiten, was er fürchtet, wenn ihm dasjenige offen steht, was er nicht fürchtet? Ist dieß vielmehr nicht unmöglich nach dem, was vorhin angenommen ist? Denn was einer fürchtet, das hält er für Uibel, wie wir anerkannt haben. Niemand aber kann das, was er für Uibel hält, mit Willen und Vorsatz suchen oder wählen.

Auch dieß leuchtete allen ein.

Wenn wir also dieses zum voraus setzen, Prodikus und Hippias, so wird Protagoras seine erste Antwort rechtfertigen müssen. — Ich meine nicht die ganz erste, wonach er behauptete, daß unter den fünf Theilen der Tugend keiner wie der andere wäre, sondern jeder seine eigene Natur und Bestimmung hätte. Dieß ist es nicht, was ich meine; sondern die darauf folgende Behauptung, daß nähmlich die vier Theile der Tugend sich einander zwar ziemlich ähnlich wären, der fünfte aber, die Beherztheit, sich von jenen gar sehr unterschiede. Sein Beweis, den er mir hiefür gab, war dieser. Du wirst finden, Sokrates, sagte er, daß es Menschen gibt, die zwar höchst unheilig, höchst ungerecht, höchst zügellos und äusserst unwissend sind, aber doch im höchsten Grade beherzt. Daraus kannst du sehen, daß die Beherztheit sich von den übrigen Theilen der Tugend sehr unterscheidet.

Diese Antwort befremdete mich nun gleich in dem Augenblick, da ich sie hörte; noch seltsamer aber schien sie mir, nachdem ich diese Dinge mit euch näher geprüft hatte. Ich fragte ihn also, ob er unter Beherzten nicht die Kühnen verstünde? „Ja, sagte er, solche, die gerade zu gehen.“ — Du weißt doch, Protagoras, daß dieß deine Antwort war?

Prot. Das weiß ich!

Sokr. So sage uns denn, fuhr ich fort, was das ist, worauf die Beherzten gerade zu ge-

hen? Ist es eben das, wozu die Furchtsamen schreiten? Er antwortete:

Prot. Nein!

Sokr. Also etwas anders?

Prot. Ja!

Sokr. Schreiten die Furchtsamen etwa zu dem, was kühn, die Beherzten hingegen zu dem, was furchtsam macht? Er erwiederte hierauf:

Prot. So redet man gemeiniglich, Sokrates.

Sokr. Du hast Recht! Allein darnach frage ich nicht. Sage mir vielmehr, was ist es, wozu die Beherzten schreiten? zu furchtbaren Dingen, die sie für furchtbar halten, oder zu solchen, die sie nicht dafür halten? Er antwortete:

Prot. Jenes ist ja unmöglich, Sokrates, nach dem, was du so eben beweisen wolltest.

Sokr. Auch hierin hast du Recht. Und wenn mein Beweis richtig war, so schreitet Niemand zu dem, was er für furchtbar hält. Denn, wie wir gesehen haben, kommt es bloß von Unwissenheit, daß jemand unter sich selbst erliegt.

Prot. Richtig!

Sokr. Vielmehr schreiten alle mit Zuversicht zu dem, wozu sie schreiten, sie mögen furchtsam oder beherzt seyn. Und in so fern haben die Furchtsamen und die Beherzten eine gleiche Fassung gegen das, wozu sie schreiten.

Prot. Nein, Sokrates, es ist vielmehr gerade das Gegentheil, wenn Furchtsame oder wenn Beherzte wozu schreiten. Diese wählen den Krieg ohne Anstand und mit Lust; jene aber haben nicht Lust dazu.

Sokr. Wählen sie ihn als etwas Rühmliches oder Schändliches?

Prot. Als etwas Rühmliches.

Sokr. Wenn als etwas Rühmliches, so auch als etwas Gutes, wie wir vorher erkannt haben. Wir sahen, daß alle rühmliche Handlungen auch gute Handlungen wären.

Prot. Du hast Recht! Ich selbst bleibe dabey.

Sokr. Wohl! Aber welche sind es denn, die keine Lust zum Kriege haben, ohngeachtet er rühmlich und gut ist?

Prot. Die Feigen!

Sokr. Ist die Sache also rühmlich und gut, so ist sie auch angenehm, nicht wahr?

Prot. O ja!

Sokr. Wissen die Furchtsamen denn, daß das rühmlicher und besser sey, wozu sie keine Lust haben?

Prot. Wenn wir auch dieß annehmen wollten, so fielen unsere vorigen Behauptungen ganz über den Haufen.

Sokr. Wie ist es aber mit dem Beherzten? schreitet er nicht zu dieser Sache, weil sie rühmlicher, besser und angenehmer ist?

Prot. Das muß man lassen!

Sokr. Wenn also die Beherzten sich fürchten, so ist ihre Furcht nicht schändlich, und eben das gilt von ihrer Zuversicht und Entschlossenheit.

Prot. Richtig.

Sokr. Wenn nicht schändlich, so denn rühmlich? —

Prot. Freylich!

Sokr. Wenn rühmlich, so auch gut?

Prot. Ja!

Sokr. Dagegen ist die Furcht so wohl als die Zuversicht aller Feigen und Verwegenen und Rasenden schändlich?

Prot. Ohne Zweifel!

Sokr. Wenn sie nun gegen Schande und Uibel Zuversicht beweisen, geschiehet es denn nicht aus Unwissenheit und Mangel an Einsicht?

Prot. Eben darum!

Sokr. Wie nun? nennst du das, was die Feigen feig macht, Feigheit oder Beherztheit?

Prot. Ich nenn' es Feigheit.

Sokr. Und haben wir nicht gesehen, daß die Feigen aus Nichtkenntniß des wirklich Furchtbaren feig sind?

Prot. Ja wohl!

Sokr. Wegen dieser Unwissenheit sind sie also feig?

Prot. Allerdings!

Sokr. Deinem Geständniß nach ist also das, was sie feig macht, nichts anders als Feigheit, nicht wahr?

Prot. Freylich!

Sokr. So bestünde denn Feigheit in nichts, als der Unwissenheit in Absicht dessen, was furchtbar und nicht furchtbar ist.

Prot. So war es!

Sokr. Nun aber ist Beherztheit das Gegentheil von Feigheit.

Prot. Ja!

Sokr. Also die Kenntniß dessen, was furchtbar und nicht furchtbar ist, auch das Gegentheil von der Unwissenheit in eben diesen Dingen?

Prot. Auch hier winke ich dir meinen Beyfall. —

Sokr. Und diese Unwissenheit Feigheit?

Prot. Ich weiß nicht — doch es mag seyn!

Sokr. Also die Kenntniß des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren ist Beherztheit, weil sie das Gegentheil ist von der Unwissenheit in eben diesen Sachen.

Hier sahe ich keinen Wink des Beyfalls mehr; er wollte nicht daran und schwieg. Nun, Protagoras, redete ich ihm zu, wie ist es? du sagst weder Ja noch Nein?

Prot. Ey! mache du selbst den Punct aus.

Sokr. Ich habe nur noch Eins, warum ich dich fragen muß, nähmlich, ob du auch jetzt noch behauptest, daß gewisse Menschen äußerst unwissend und dabey doch höchst beherzt sind?

Prot. Ich sehe, du willst mich immer noch ängstigen, Sokrates, und schlechterdings, daß ich der Antwortende seyn soll. Nun ich lasse dir deinen Willen, und sage, daß mir dieß, nach den bisherigen Annahmen, unmöglich scheint.

Sokr. Ich thue diese Fragen in keiner andern Absicht, als um genauer zu sehen, wie es mit der Tugend steht, und was Tugend an sich selbst wohl seyn mag. Denn so bald dieser Punct klar ist, wird uns, wie ich überzeugt bin, zugleich auch das einleuchten, worüber wir beyde in die Länge und Breite geredet haben. Ich, um be-

greiflich zu machen, daß die Tugend nicht gelehrt werden kann; du aber, um das Gegentheil zu beweisen. Jetzt aber scheint es mir, daß unser Gespräch einen Ausgang nimmt, der, wenn man ihn sich als einen Menschen denkt, gegen uns auftreten und über uns spotten wird. Ich höre ihn gleichsam sagen: Ihr, Sokrates und Protagoras, seyd mir höchst kurzweilige Leute! Du, weil du zuerst behauptest, die Tugend könne nicht gelehrt werden; und am Ende gegen dich selbst streitest, und es dir angelegen seyn lässest, zu beweisen, daß alles auf Wissenschaft hinaus laufe, Gerechtigkeit und Besonnenheit und Beherztheit, Eins so gut wie das Andere. Auf die Weise wäre ja die Tugend allerdings zu lehren. Denn so bald die Wissenschaft etwas anders als Tugend ist, wie Protagoras zu behaupten sucht, muß die Tugend wohl ungelehrt bleiben. Zeigt sie sich aber als Wissenschaft, wie du mit allem Ernst darauf bedacht bist, sie auf die Weise darzustellen, so wäre es seltsam, wenn sie nicht sollte gelehrt werden können. Eben so behauptete Protagoras, die Tugend könne gelehrt werden; jetzt aber siehet man, daß er mit allem Ernst das Gegentheil will, indem er zu zeigen sucht, daß die Tugend eher alles, nur nicht Wissenschaft seyn dürfe. Und in so fern darf man gar nicht daran denken, daß sie sich lehren liesse.

Da ich nun sehe, Protagoras, daß alles, was von uns bisher in dieser Sache gesagt ist, noch immer über und durch einander fährt, und in voller Unordnung ist; so wünschte ich sehr, daß

dieser Gegenstand von uns aufgeklärt werden könnte, und alsdann, daß wir vor allen Dingen untersuchten, was die Tugend wohl an sich sey. Wären wir denn so weit, so möchte von neuem untersucht werden, ob sie auch gelehrt werden könnte oder nicht, welches sich dann leicht beurtheilen liesse. Ich wollte nicht gern, daß Epimetheus, der uns, wie du erzählt hast, bey unserer Ausbildung so sehr vernachläßigt hat, uns auch bey gegenwärtiger Untersuchung in die Irre führte. Prometheus hat mir daher in deiner Fabel viel besser gefallen, als Epimetheus. Ich werde mir seine kluge Vorsicht bey allem, was ich mein ganzes Leben hindurch zu thun habe, zum Muster der Nachahmung wählen. In der That, Protagoras, wenn du Lust hättest, so möchte ich, wie ich schon erst gesagt habe, diesen Punct noch herzlich gern mit dir ausmachen.

Prot. Ich lobe deinen Eifer, Sokrates, den Gang und die Wendungen deiner Rede. Ohne Bedenken lobe ich dich. Denn ich bin zwar auch in andern Dingen kein gemeiner Mensch; aber neidisch bin ich am wenigsten von allen Menschen. Ich habe es deswegen schon vielen gesagt, daß ich dich unter allen, die mir noch vorgekommen, für den beßten Mann deiner Zeit hielte, und bezeuge daher, daß du noch wohl einmahl unter die berühmten Weisen gezählt werden könntest, welches mich nicht befremden sollte.

Was indessen diese Sache anbetrifft, so können wir auf ein andermahl davon reden, wenn du Lust hast. Für jetzt aber gehet es nicht, weil ich sonst wohin muß.

Sokr. Gut! wie du willst; ich bin es zufrieden. Auch ich hätte schon längst weggemußt. Aber der schöne Kallias hielt mich auf, und dem zu gefallen blieb ich.

Hiemit gingen wir denn aus einander.

Menexen

oder

eine Leichenrede *)

zum

Ruhme Griechenlands und seiner fürs Vaterland gebliebenen Söhne.

---

*) Dergleichen Lobreden gehörten mit zu den vortrefflichen Instituten der Griechischen Freystaaten, wodurch Vaterlandsliebe, Bürgertugend und Heroismus befördert und unterhalten werden mußte, ob sie gleich, wie alle menschliche Dinge, ausarteten, so daß die Absicht der gegenwärtigen fast eine Satyre auf dergleichen gedungene Standreden, als im Ernst gemeint scheint. Indessen kommen doch Stellen darin vor, von denen man sagen kann, daß Plato sie gar sehr im Ernst gemeint habe.

Übrigens ist diese Leichenrede auch noch dadurch auf eine zweyfache Weise merkwürdig, daß sie erstlich zeigt, welche große und patriotische Gesinnungen ein Athenienser Bürger von seiner Staatsverfassung hegte; und zweytens, daß sie einen kurzen Inbegriff der Griechischen Geschichte und besonders der abwechselnden Revolutionen und Schicksale des Freystaats von Athen enthält.

Sokrates und Menexen.

Sokrates.

Vom Markte, oder woher, Menexen?

Menex. Ich komme vom Markte, Sokrates, und zwar aus dem Rathe.

Sokr. Wie kommst du denn in den Rath? Glaubst du etwa schon alles zu wissen, was ein Mensch lernen kann, doch den Gipfel der Weisheit bereits erstiegen zu haben, so daß du weiter nichts mehr brauchst, und denn nun darauf denken kannst, wichtigere Dinge anzugreifen? Also schon so früh, unvergleichlicher Jüngling, willst du anfangen, über mich alten Mann und meines Gleichen zu gebiethen?

Vielleicht deswegen, damit deine Familie nicht aufhöre immer einen am Ruder des Staats zu haben. —

Menex. Ich werde es auf dich ankommen lassen, Sokrates, ob sich künftig Theil an den Geschäften des Staats haben soll, oder nicht. Findest du mich einst tüchtig, so werde ich mir Mühe geben, sonst nicht.

Dießmahl war das meine Absicht nicht. Ich ging in den Rath, weil ich gehört hatte, daß jemand ernannt werden sollte, der bey den Ehren-

begräbnissen, die, wie du weißt, zum Andenken derer, die für das Vaterland gestorben sind, veranstaltet werden, die Lobrede halte.

Sokr. Ich weiß es.

Und wen hat man ernannt?

Menex. Noch keinen. Die Wahl ist bis morgen verschoben. Indessen glaube ich, daß sie den Archin oder Dion treffen werde.

Sokr. In der That, Menexen, es scheint in mehr als einem Falle kein Unglück zu seyn, im Kriege zu sterben.

Denn wer auf die Weise stirbt, erhält ein glänzendes Ehrenbegräbniß. War er auch arm, so wird doch vieles zu seinem Lobe gesagt. Auch der gemeinste wird eines solchen Todes wegen von weisen Männern gerühmt, die wahrlich die Kunst zu loben verstehen, und bey solchen Gelegenheiten mit Reden zum Vorschein kommen, die sie lange vorher ausstudiert hatten.

Diese Männer können so vortreffliche Lobreden halten, daß sie von einem jeden alles sagen, es passe oder passe nicht, aber in so ausgesuchten Bildern und glänzenden Tiraden, daß sie unsere Seelen wie bezaubern. Dabey wissen sie die Vorzüge unsers Staats auf alle Weise zu erheben, und nebst den im Kriege gebliebenen auch alle unsere Vorfahren bis weit hinaus. — Ja selbst uns, die wir noch lebten, sagen sie dabey die größten Schmeicheleyen.

Ich selbst, Menexen, lerne in solchen Fällen hoch von mir denken, wenn ich mich so loben höre. So oft ich mich hinstelle, um dergleichen mit anzu-

hören, fühle ich mich entzückt, und, in dem Augenblick wenigstens, größer und edler und schöner, als vorher.

Nicht selten trifft es sich, daß auch Ausländer neben mir stehen und dergleichen mit anhören, in deren Augen ich denn gleichfalls für die Stunde an Würde und Ansehen gewinne. Denn diese Reden machen auf sie eben den Eindrnck, wie auf mich, so daß sie durch die Zauberkraft des Redners hingerißen, mich sowohl als den ganzen Staat der Athener viel mehr bewundern, als sie vorhin gethan hatten.

Mich selbst aber begleitet dieses Gefühl meiner Würde mehrere Tage hindurch. Der Laut und Wohlklang der Rede wiederhalt so unabläßig vor meinen Ohren, daß wohl vier oder fünf Tage hingehen, ehe ich wieder zu mir selbst komme, und mir bewußt werde, in welchem Theile der Erde ich bin. So lange jener Zauber fortdauert, glaube ich fast in den Inseln der Seligen zu seyn. —

So unvergleichliche Redner haben wir.

Menex. Du hast immer die Redner zum Beßten, Sokrates.

Indessen glaub' ich kaum, daß der dießmahlige Redner seine Sache gut machen werde. Denn weil die Wahl so plötzlich geschiehet, so wird der zu ernennende wohl gar aus dem Stegereif zu reden gezwungen seyn.

Sokr. Warum das, guter Freund? Alle diese Männer, auf die bey solchen Wahlen gesehen wird, haben dergleichen Reden lange in Bereitschaft.

Doch gesetzt auch, einer müßte aus dem Stegereif reden, so ist das unter diesen Umständen gar nicht schwer.

Schwer würde es freylich seyn, wenn jemand den Athenern im Peloponnes, oder den Peloponnesern in Athen eine solche Lobrede halten wollte, die eben so überzeugend wäre, als ihm den Ruhm und Beyfall eines guten Redners zuzöge.

Allein wenn jemand bey solchen Zuhörern nach Beyfall ringt, die er selbst lobt, so scheint es eine Kleinigkeit, mit Beyfall zu reden.

Menex. Eine Kleinigkeit, Sokrates?

Sokr. Beym Zeus! ich versichere es dir.

Menex. Würdest du dich denn selbst dazu tüchtig halten, wenn du in den Fall kämest, und der Rath von Athen dich wählte?

Sokr. Bey mir, Menexen, sollte man sich am wenigsten wundern, wenn ich dazu tüchtig wäre, da ich eine Lehrerin habe, die gewiß keine schlechte Meisterin in der Redekunst ist, und nebst vielen andern vortrefflichen Rednern auch einen Perikles, den Sohn des Xanthippus, gebildet hat, der es so weit gebracht hat, als wenige Griechen.

Menex. Darf ich fragen, welche? Etwa die Aspasia?

Sokr. Keine andere.

Auch ist Konnus, Metrobius Sohn, mein Lehrer.

Diese beyden haben mich unterwiesen, der eine in der Musik, der andere in der Rhetorik.

Wenn also ein Mann, der so ausgebildet worden, ein guter Redner ist, zumahl in solchen Fällen,

len, so hat das kein Wunder. Ich glaube sogar, daß einer, der die Musik vom Lamprus, und die Rhetorik vom Rhamnusischen Antiphon gelernt, und also viel schlechtern Unterricht, als ich, genossen hätte, dennoch im Stande seyn würde, als Lobredner der Athener in Athen selbst Beyfall zu finden.

Menex. Was würdest du denn hauptsächlich vortragen, wenn du eine solche Rede halten solltest?

Sokr. Aus mir selbst würd' ich vielleicht wenig oder nichts wissen.

Ich bin aber gestern bey der Aspasia gewesen, die mir eine Begräbnißrede für die bevorstehende Gelegenheit dictirt hat. Weil sie nähmlich gleichfalls gehört hatte, was du sagst, daß die Athener einen Redner ernennen wollten, so nahm sie die Sache mit mir durch, und sagte mir theils aus dem Stegreif, was in solchen Fällen schicklich ist, theils auch Dinge, die sie schon vorhin ausgearbeitet hatte. Dieß waren, glaub' ich, verschiedene Stücke einer Leichenrede, die sie dahmals für den Perikles gemacht, und die dieser auch gehalten hat, aus welchen sie nun ein neues Ganzes machte *).

*) Hier und in der ganzen Rede erscheint die berühmte Aspasia in einem etwas andern Lichte, als worin man sie gemeiniglich zu sehen pflegt. Weil Sokrates, ich glaube mehr in jovialischer und ironischer Laune, als im Ernst, sie einsmahl seine Lehrerin nennt, so pflegt man die Weisheit des Schülers auch der Lehrerinn beyzumessen, ohngeachtet diese

Menex. Würdest du uns denn mittheilen können, was die Aspasia dir gesagt hat?

Sokr. Das würd' ich wohl, wenn ich nur dürfte. — Denn ich hab' es auswendig gelernt, und hätte meiner Vergessenheit wegen bald Schläge von ihr bekommen.

Menex. Nun warum willst du denn nicht?

Sokr. Ich fürchte, meine Lehrerinn wird böse, wenn ich ihre Rede bekannt mache.

Menex. O nein, Sokrates! Rede nur, du thust mir einen großen Gefallen. Ich bitte dich, rede, was du willst, es komme von der Aspasia, oder von wem es wolle.

Sokr. Du wirst mich zum Beßten haben, wenn du von mir alten Manne glauben mußt, ich spiele noch.

Menex. Nicht doch, Sokrates! Rede nur, wie es auch sey.

Sokr. Nun ich muß dir wohl den Gefallen thun. Ich würde dir nichts abschlagen können, wenn du auch, ich möchte sagen, von mir verlangtest, ich sollte mich nackend ausziehen und tanzen, nur müßten wir alleine seyn.

von ganz anderem Charakter, als Sokrates, gewesen seyn muß, wie aus allen den Stellen erhellet, wo Plato sie entweder als eine Mantisse und Prophetinn der Weisheit und Liebe oder als eine Meisterinn der politischen Rhetorik und mit unter auch als Centonenkrämerinn vorstellt. Indessen war sie immer eine außerordentliche Frau, die wegen ihrer sehr großen Talente gekannt zu werden verdiente.

So höre denn! Ihre Rede, welche, glaub' ich, von den Gebliebenen selbst anfing, war folgende:

Geschehen ist bereits zum Ruhme dieser Edlen, was ihnen mit Recht gebührt: vom ganzen Staate begleitet und ihren Angehörigen, fahren sie jetzt den Weg, der über sie verhängt war.

Aber der Rede Lob muß diese Helden noch krönen: das will das Gesetz und unsere Pflicht.

Denn ein würdiges Lob rühmlicher Thaten macht selbst die Thäter denkwürdig und glänzend in den Augen derer die davon hören.

Wer nun bey einer solchen Gelegenheit zu reden hat, der muß nicht nur alles sagen, was sich zum Lobe der Gestorbenen sagen läßt, sondern auch den noch Lebenden zur Belehrung und Troste dienen: aufmunternd ihre Kinder und Brüder zu gleicher Heldentugend, und tröstend ihre Väter und Mütter und Großältern, wenn sie noch leben.

Wie müßte ich nun wohl reden, um mich dieser Pflicht zu entledigen? und womit beginnen das Lob so edler Bürger?

So lange sie lebten, waren sie die Freude der Ihrigen, weil sie tugendhaft waren: und den Tod litten sie, um uns das Leben zu retten, die wir noch leben.

Ich glaube, das beßte Lob wird seyn, wenn ich zeige, wie sie durch die Natur selbst so gut werden konnten, wie sie geworden sind.

Sie wurden aber so tugendhaft, weil sie von tugendhaftesten Aeltern entsprossen waren.

Ihre Wohlgeburt also ist das Erste, was wir an ihnen zu loben haben:

Dann ihre Erziehung und Ausbildung: und endlich drittens ihre edlen und ihrer ganz würdigen Thaten.

Edler Geburt sind sie erstlich, weil sie echte Athener sind: nicht von Aeltern abstammend, die als Fremdlinge sie hier mit ins Land gebracht hätten, sondern wahrhaft Eingebohrne und Söhne unsers Vaterlandes.

Dieses Vaterland, worin sie wohnten, war nicht ihre Stiefmutter, wie andere, sondern ihre wahre Mutter. Und auch jetzt ruhen ihre Gebeine in Gräbern des mütterlichen Landes, das sie gebahr, nährte und auf seinem Schooße trug.

Daher preisen wir billig zuerst dieses Vaterland selbst, als ihre Mutter. Denn nichts erhebt ihre edle Geburt so sehr, als der Adel ihrer Mutter. —

Unser Land aber verdient es gar sehr, von allen Menschen gepriesen zu werden, und nicht bloß von uns — nicht nur deßwegen und deßwegen, sondern vor allen Dingen und am meisten darum, weil es den Göttern selbst so lieb ist.

Zum Beweise dient, daß mehrere Gottheiten sich darum gestritten haben, welcher Streit im Rathe der Götter zum Vortheile der Athener entschieden worden.

Ein Land, das den Göttern selbst so werth dünkt, sollte nicht verdienen, auch von allen Menschen gepriesen zu werden?

Was zweytens unserem Vaterlande mit Recht

zum Ruhme gereicht, ist, daß es in jenen Zeiten da die ganze Erde schon allerley Thiere, wilde und zahme aus ihrem Schooße hervorgab, das einzige war, was keine wilde und gefährliche Thiere erzeugte, sondern unter allen Thieren den Menschen erwählte, der alles, was lebt; an Klugheit übertrifft, und allein fähig ist, Rechte und Gottheiten zu erkennen.

Daß nun dieses unser Land die wahre Mutter sey, so wohl derer, die wir jetzt im Tode ehren, als unserer Vorfahren insgesammt, davon haben wir den stärksten Beweis.

Denn alles was gebiert, hat auch Nahrung für sein Gebohrnes, wie sie dasselbe braucht. — Daher denn ein Weib, das wahre Mutter ist, leicht unterschieden werden kann, von einer solchen, deren Kind untergeschoben worden. Man darf nur sehen, ob sie Quellen der Nahrung in ihren Brüsten hat, oder nicht.

Nun reicht unser Land als eine wahre Mutter, hinlängliche Nahrung für Menschen dar, woraus man deutlich siehet, daß es auch Menschen gebohren hat. Denn in jenen Zeiten war es das erste und einzige Land, was die schönste und beßte Nahrung für Menschen, Waizen und Gerste, hervorbrachte: zum Beweise, daß es die wahre Mutter des Menschenthiers sey.

Dieser Beweis aber gilt von der Erde, als einer gebehrenden Mutter, noch mehr, als vom Weibe. Denn im Empfangen und Gebehren ahmt nicht die Erde das Weib, sondern das Weib die Erde nach. Diese heilsame Nahrung nun hat un-

sere Muttererde nicht mit karger Hand, sondern reichlichst auch den übrigen Menschen ertheilt.

Ferner hat sie ihren Kindern auch die Frucht des Oehlbaums verliehen, zur Unterstützung bey ihren Arbeiten.

Und nachdem sie dieselben bis zur jugendlichen Stärke genährt und groß gezogen, hat sie ihnen Gottheiten zu Regenten und Lehrern gegeben, deren Nahmen ich hier ganz füglich mit Stillschweigen übergehen kann. Denn jeder von uns kennt die Gottheiten, welche uns das Leben erleichtert haben, zuerst durch ihre Anweisung zu den nothdürftigen Künsten des täglichen Lebens, und dann, indem sie uns den Gebrauch der Waffen gelehrt haben, um unser Mutterland beschützen und vertheidigen zu können *).

Auf diese Weise gebohren und erzogen errichteten die Vorfahren dieser Gebliebenen einen gemeinschaftlichen Staat und lebten in bürgerlicher Gesellschaft, wovon wir auch noch etwas sagen müssen.

Der Staat ist nähmlich die wahre Erzieherinn der Menschen zu Bürgern. Nun bildet ein guter Staat gute; ein schlechter, schlechte Bürger.

Daher müssen wir zeigen, daß unsere Vorfahren in einer guten Staatsverfassung gelebt haben, so, daß sie so wohl selbst rechtschaffene und

*) Oehl- und Getraidebau und Kriegskunst und was dahin gehört, verdankten die Athener der Athene oder Minerva, die auch Pallas hieß, als Lehrerinn des Krieges.

patriotische Bürger werden mußten, als auch die jetzt Lebenden es sind, und diejenigen waren, deren Tod wir heute feyern.

Damahls und jetzt war dieselbe Staatsverfassung: die Aristokratie, worin wir jetzt leben, war seit jenen Zeiten bis jetzt meistens die herrschende. Der eine nennt sie Demokratie, ein anderer anders, wie jeder Lust hat. Eigentlich ist sie eine mit Demokratie vermischte Aristokratie.

Zu allen Zeiten hatten wir zwar Könige, die bald durch die Geburt, bald durch die Wahl zu ihrer Würde gelangten; aber die höchste Gewalt beruhet meistens auf der Stimme des Volks.

Dieses ertheilt seine Würden und Gewalten allezeit denen, die es für die beßten hält: Niemand ist davon ausgeschlossen bloß darum, weil er ohne Ansehen und Vermögen ist und keine berühmte Vorfahren hat, wie auch keiner darum vorgezogen wird, weil er dieß alles aufzuweisen hat, wie dieß in andern Staaten geschiehet. Vielmehr gilt nur der Eine Grundsatz: Der Weise und Rechtschaffene herrscht und gebiethet *).

Daß wir nun diese und keine andere Staatsverfassung haben, macht die Gleichheit unserer Geburt.

Andere Staaten bestehen aus allerley Menschen und Völkerschaften, die aus verschiedenen Ländern zusammen gekommen einander sehr ungleich

*) Eine offenbare Ironie auf die politische Praxis, wie sie damahls in Athen üblich war. S. den Staatsweisen.

sind, so daß daher ihre Staatsverfassungen selbst keine solche Einheit haben, die sich auf Gleichheit der Bürger gründet. Es sind entweder der Dispotien Oligarchieen, worin man sich einander als Herrn und Sclaven betrachtet.

Wir hingegen und die Unsrigen, die insgesamt Brüder Einer Mutter sind, glauben uns einander nicht als Herrn und Knechte betrachten zu müssen; sonde.n selbst unsere natürliche Gleichgeburt führt uns auch zu gleichen Rechten nach den Gesetzen, so daß wir uns nicht den Gesetzen einzelner Menschen unterwerfen, sondern allein dem, was uns Weisheit und Tugend dünkt.

Dieß ist der Grund, warum so wohl die Vorfahren Dieser, die unsere eigene sind, als auch Sie selbst, nachdem sie gleich edel gebohren auch in aller Freyheit erzogen waren, so viele edle Thaten, theils als Privatmänner, theils als Patrioten; verrichtet haben, wodurch sie bey allen Menschen berühmt geworden sind, so daß sie so wohl für die Freyheit eines Griechischen Volks gegen das andere, als auch aller Griechen gegen die Barbaren zu kämpfen in keinem Falle sich weigerten.

Die Zeit würde zu kurz seyn, der Reihe nach anzuführen, wie sie einst theils den Argiven gegen die Kadmäer, theils den Herakliden gegen die Argiven den kräftigsten Beystand bewiesen haben, als Eumolpus und die Amazonen, ja noch andere vor diesen, das Land mit Krieg überzogen: ihre eigenen lyrischen Dichter haben die Tapferkeit dieser Helden schon hinlänglich besungen und unter allen Völkern berühmt gemacht; und ich würde

ohne Zweifel hinter ihnen weit zurück bleiben, wenn ich eben diesen Gegenstand in einer simplen Rede vortragen wollte. Um so eher glaube ich daher, von dieser Sache schweigen zu können, da sie bereits nach Würde behandelt worden.

Dagegen glaub' ich das, was noch von keinem Dichter je nach Würde besungen worden, der Vergessenheit, in der es bis jetzt war, entziehen zu müssen, damit mein Lob auch andere anfeure, um als lyrische oder epische Dichter so rühmliche Thaten, wie sie es verdienen, zu besingen. Worauf ich ziele, ist zuerst folgendes.

Die Söhne dieses Landes, unsere Väter, waren es, welche den Persern, die als Herrn von Asien auch Europa beherrschten, zuerst Einhalt gethan haben.

Sie verdienen es daher, und unsere Schuldigkeit ist es, daß wir ihrer zuerst erwähnen, und ihre Tapferkeit rühmen.

Man kann sie aber von keiner glänzendern Seite erblicken und rühmen, als wenn man bedenkt, was sie gerade damahls vermogten, als ganz Asien seinen dritten Beherrscher hatte.

Der erste dieser Allherrscher war Kyrus, der durch seinen großen Geist die Perser, seine Mitbürger, nicht nur in Freyheit setzte, sondern auch die Meder, ihre Gebiether, unterjochte und seine Herrschaft über ganz Asien bis nach Egypten ausbreitete: und sein Sohn, Kambyses, ging noch weiter, indem er auch ganz Egypten und Libyen beherrschte.

Der dritte aber, Darius, erweiterte seine

Herrschaft durch Eroberungen zu Lande bis nach Skythien, und durch seine Kriege zu Wasser machte er sich zum Herrn des Meers und der Inseln, so daß kein Monarch auf Erden war, der ihm hätte die Spitze biethen können. Die Gemüther aller Menschen waren zum knechtischen Gehorsam ganz herabgewürdigt; denn die Herrschaft der Perser umfaßte so viele große und kriegerische Völker, daß Niemand es wagen durfte, sich dagegen aufzulehnen.

Als nun Darus auch Griechenland unterjochen wollte, so brauchte er den Vorwand, wir und die Eretrier hätten uns feindselig gegen ihn bey Sardes bewiesen, und sandte, unter der Anführung seines Großfeldherrn Datis, eine Flotte von dreyhundert Schiffen, die funfzig Myriaden enthielten, gegen uns, mit dem Befehle an Datis, nicht eher zurückzukommen, bis er die Eretrier und Athener als Sclaven mitbrächte, wenn ihm sein eigenes Leben lieb wäre.

Dieser schiffte also nach Eretrien, welches eine große Anzahl von Männern enthielt, die unter den damahligen Griechen ihrer Tapferkeit wegen und Kriegserfahrenheit vorzüglich berühmt waren, und bezwang sie in drey Tagen alle. Dazu ließ er das ganze Land durchziehen, damit keiner entwischte, und zwar auf die Weise. Seine Soldaten mußten alle Grenzen Eretriens beziehen, und vom Meer zu Meer sich immer weiter ausdehnen, bis sie in einer geschlossenen Reihe das ganze Land durchzogen, um den König versichern zu können, daß ihnen auch nicht Einer entkommen wäre.

Nachdem sie nun mit Eretrien fertig waren, zogen sie in gleicher Absicht nach Marathon, welches der bequemste Ort war, um von hieraus auch die Athener zu fangen und mit den Eretriern an demselben Joche fortzuschleppen. Jene, die Eretier, hatten sich unterjochen lassen müssen, ohne den mindesten Beystand von Seiten der Griechen zu finden, und auch der Athener, die nun ein gleiches Schicksal erfahren sollten, nahm sich kein Griechisches Volk an, ausgenommen die Lacedämonier. Selbst diese kamen erst den Tag nach der Schlacht an: alle übrige Griechen saßen, aus Angst vor den Feinden, ganz ruhig, und wünschten nur für sich und die Ihrigen, daß das gegenwärtige Unglück sie nicht mit träfe.

Bey dieser Bedrängniß nun läßt sich urtheilen, wie groß die Tapferkeit derer gewesen seyn müsse, die bey Marathon das Herz hatten, mit einer so furchtbaren Macht der Barbaren zu kämpfen, und den Stolz ganz Asiens zu beugen. Sie, die ersten, welche hier die Trophäen der geschlagenen Perser aufstellten, zeigten durch ihr Beyspiel auch den Uibrigen, daß die Gewalt der Perser nicht unbezwinglich wäre, und nichts so zahlreich und glänzend sey, was dem Heldenmuthe nicht weichen müsse.

Ich betrachtete jene Helden als die wahren Vater nicht nur unserer Leiber, sondern auch der Freyheit von uns und allen Griechen dieses Landes. Denn durch das Beyspiel jener belehrt, haben die Griechen es auch nachmahls gewagt, als

ächte Schüler der Helden bey Marathon für ihre Erhaltung zu kämpfen.

Wenn jenen daher das höchste Lob gebührt, so das zweyte denen, die bey Salamin und Artemisium zur See fochten und siegten. Denn auch von diesen Tapfern läßt sich viel vortreffliches sagen, weil sie viel große Gefahren zu Wasser und Lande ausgehalten und sich behauptet haben.

Was ihnen aber unter allem am meisten zur Ehre gereicht, muß ich erwähnen, daß sie nähmlich vollendet haben, was jene bey Marathon nur angefangen hatten. Die Marathonischen Helden hatten den Griechen nur so viel bewiesen, daß die Barbaren von einer kleinen Anzahl Griechen zu Lande geschlagen werden könnten. Zu Wasser aber war für den Ruhm der Griechen noch nichts entschieden, vielmehr schienen die Perser, ihrer Menge, Reichthums, Kunst und Stärke wegen auf dem Meere unüberwindlich zu seyn.

Wie sehr verdienen daher die Unsrigen, die jenes Seegefecht so glücklich wagten, über alles gepriesen zu werden, weil sie dadurch auf einmahl die Griechen von ihrer Furcht befreyeten, und machten, daß diese sich nicht mehr vor vielen Schiffen und Leuten entsetzten. Beyde Siege aber, zu Lande bey Marathon und bey Salamin auf dem Meere, hatten die glückliche Folge, daß nun auch andere Griechen kämpfen lernten zu Lande und Wasser, und sich gewöhnten, den Anblick furchtbarer Heere von Barbaren nicht mehr zu fürchten.

Und was der Zeitfolge so wohl als der Tapferkeit nach den dritten Rang behauptet, ist der

für die Freyheit von ganz Griechenland bey Platäa erfochtene Sieg, den die Lacedämonier und Athener gemeinschaftlich errungen haben. Dadurch haben sie gerettet, was gerade das Größte und Schwerste war: ihr Heldenmuth wird nicht nur von uns gepriesen, sondern auch von der Nachwelt gerühmt werden.

Weil indessen selbst nachher viele Griechische Städte noch immer unter Persischer Bothmäßigkeit standen, und bereits die Nachricht kam, der große König sey willens, die Griechen abermahls anzugreifen: so verdienen diejenigen von uns erwähnt zu werden, welche vollendeten, was jene vor ihnen zur Erhaltung der Griechischen Freyheit gethan hatten, indem sie die gesammte Macht der Perser in die Flucht trieben und das ganze Meer reinigten.

Ich meine diejenigen, welche theils beym Flusse Eurymedon so glücklich zur See fochten *), gegen Kypern über, theils nach Egypten schifften, oder sich sonst an vielen Orten als Sieger zeigten.

*) „Nach diesem, sagt Thukydides (B. I.), stritten die Athenienser nebst ihren Bundesgenossen mit den Medern unter Kimon, dem Sohne des Miltiades, sowohl zu Lande als zu Wasser, beym Flusse Eurymedon in Pamphilien, und siegten in beyden Schlachten an einem Tage." Das Seetreffen geschahe auf dem Pamphylischen Meere, gegen Kypern über, und das zu Lande beym Flusse Eurymedon in der folgenden Nacht. S. Plutarch im Leben des Kimon; Diodor. Sic. B. XI. K. 60-61. Frontinus B. IV. c. ult.

Diese verdienen mit Dank gerühmt zu werden, weil sie so glücklich gewesen, den Persischen Monarchen so weit in die Enge zu treiben, daß er alle weitere Anschläge auf Griechenland fahren lassen, und nur auf seine eigene Rettung bedacht seyn mußte.

Dieser Krieg, denn die Athener gegen die Perser so glücklich vollendeten, entschied auf einmahl für sie so wohl, als für die Freyheit aller übrigen Griechen, die mit ihnen dieselbe Sprache reden.

Nachdem aber Friede geworden und der Staat zu solchem Ansehen gekommen war, begegnete ihm eben das, was vorzüglich glücklichen Menschen zu begegnen pflegt: zuerst Eifersucht, und aus Eifersucht Neid und Zwietracht, wodurch denn unser Staat, selbst wieder seinen Willen, mit andern Griechen in Krieg verwickelt worden.

Nach entstandenem Kriege nähmlich stritten die Athener zuerst bey Tanagra, zum Beßten der Böotier, gegen die Lacedämonier. Anfangs schien es bedenklich, aber was darauf erfolgte, bewies für die Unsrigen. Denn als ein Theil davon lief und die Böotier im Stiche ließ, denen sie helfen sollten, so siegten die Unsrigen am dritten Tage bey Oenophyta, und zogen die ungerechten Flüchtlinge mit Recht zurück.

Diese Männer, welche zuerst nach jenem Persischen Kriege zum Beßten der Freyheit einiger Griechen gegen andere Griechen kämpften, und wirklich in Freyheit setzten, denen sie ihren Beystand verliehen, sind auch die Ersten, die in die-

sen Gräbern dem Staate zu Ehren beygesetzt worden.

In der Folge aber, als jener weitläuftige Krieg ausbrach, und alle Griechen gegen uns die Waffen richteten und unser Land verheerten, ohne zu bedenken, wie viel sie dem Staate der Athener zu verdanken hätten, siegten die Unsrigeu in einer Seeschlacht über die Lacedämonier, und bekamen ihre Herrführer gefangen, die sie insgesamt hätten niedermachen können, wenn sie gewollt hätten: statt dessen lieferten sie dieselben wieder aus und machten Friede. Denn, dachten sie, gegen Menschen die mit uns einerley Ursprung haben, muß man nur streiten bis zum Siege, ohne aus Rachsucht für seinen eigenen Staat ein Geschlecht tilgen zu wollen, woran ganz Griechenland gemeinschaftlichen Antheil nimmt: aber gegen die Ausländer soll man nicht eher ruhen, bis man sie aufgerieben hat.

Diese Männer, welche als tapfere Führer dieses Krieges hier begraben liegen, verdienen um so mehr vor uns gepriesen zu werden, weil sie bewiesen haben, daß, wenn etwa jemand noch fragen wollte, ob in jenem ersteren Kriege gegen die Perser vielleicht nicht andere noch tapferer gewesen seyn mochten, als die Athener, ein solcher Zweifel ganz nichtig und grundlos ist.

Denn gerade hier haben sie gezeigt, daß da ganz Griechenland mit sich selbst entzweyet war, sie im Stande wären, selbst diejenigen zu überwinden, welche allen übrigen den Ton angaben, und mit denen sie einst gemeinschaftlich gegen die Perser

gefochten hatten, so bald sie als eine besondere Macht gegen die Unsrigen streiten wollten.

Nach diesem Frieden entstand abermahls ein dritter Krieg, der eben so unverhofft als schrecklich war. Viele Rechtschaffene und Patriotischgesinnte blieben darin, welche hier begraben liegen. Viele hievon hinterließen bey Sikilien die zahlreichsten Denkmahle des Sieges und der Tapferkeit, wohin sie geschifft waren, um den Leontinern zu helfen, welche sie zur Erhaltung ihrer Freyheit Beystand geschworen hatten.

Weil indessen, wegen der Länge dieser Schiffahrt, die Stadt in so bedrängte Umstände gerathen war, daß sie ihnen nicht mehr helfen konnte, so wurden sie aus Verzweiflung unglücklich. Allein selbst ihre Feinde und Widersacher bewiesen bey dieser Gelegenheit mehr Mäßigung und Edelmuth, welches ihnen zum Ruhme gereicht, als die Freunde mancher andern Parthey.

Während dessen aber bewiesen sich viele andere in den Seegefechten des Hellesponts so rühmlich, daß sie an einem Tage alle Schiffe der Feinde wegnahmen, und über viele andere den Sieg davon trugen.

Daß ich aber diesen Krieg eben so unverhofft als schrecklich genannt habe, gründet sich darauf, daß alle übrige Griechen, welches wohl keiner gedacht hätte, gegen diesen Staat so feindselig erbittert waren, daß sie so gar den geschworensten Feind Griechenlandes, den Monarchen der Perser, welchen sie vordem mit uns gemeinschaftlich vertrieben hatten, durch Gesandtschaften aufwiegelten,

ten, gegen uns, und damit zugleich gegen die Griechen, anzuziehen, und die Macht aller Griechen mit der seinigen gegen unsern Staat zu vereinigen.

Hier zeigte sich nun die Stärke und Tapferkeit der Unsrigen in ihrem größten Glanze. Denn da es mit ihm bereits aus zu seyn schien, und die Flotte bey Mitylene eingeschlossen war; so wurden noch sechzig Schiffe von Männern bestiegen, um den Bedrängten zu Hülfe zu kommen, welche allgemein für die beßten galten, und diese erhielten einen entscheidenden Sieg über die Feinde, die aber, nachdem sie ihren Freunden aus der Bedrängniß geholfen hatten, unglücklicher waren, als sie es verdient hatten, und vom Meere nicht verschlungen, hier gleichfalls begraben liegen.

Ihr Lob und Ruhm darf nicht aussterben. Denn ihrer Tapferkeit haben wir nicht nur jenen Sieg zur See zu verdanken, sondern auch unsere ganze Uiberlegenheit in jenem Kriege.

Denn durch sie hat der Staat von Athen den Ruhm erlangt, daß er nie bezwungen werden könne, auch von allen Menschen nicht.

Und dieß hat sich auch gezeigt. Denn wir sind nie von Feinden, wohl aber durch uns selbst geschwächt worden. In Absicht jener sind wir noch bis diese Stunde unbezwungen, aber nicht für und gegen uns selbst.

Nachdem nun wieder Ruhe von innen und Friede von außen unserm Vaterlande zu Theil geworden, so ist doch bald darauf ein neuer innerer Krieg entstanden, der indessen so geführt worden, daß wenn einmahl das Menschengeschlecht zum Kriege gegen sich selbst verdammt seyn sollte, jeder Staat

wünschen möchte, nie anders als auf die Weise krank zu seyn.

Denn wie milde und freundschaftlich verfuhren die Piräer und Bürger der Stadt gegen einander während ihres Zwists! Und hätten die übrigen Griechen es wohl vermuthen können, daß man sich im Kriege mit den Eleusinern so mäßigen würde? Dieß alles macht allein die Verwandschaft, welche ein sicherer Grund zur Freundschaft, mehr der That als dem Worte nach, zwischen Menschen eines Stammes ist.

Daher muß das Andenken auch derjenigen, die in diesem Kriege beyderseits geblieben sind, mit gegenseitiger Freundschaft gefeyert werden: wir Uibriggebliebene müssen sie durch Gebethe, Opfer und wodurch wir immer können, noch im Tode auszusöhnen suchen, da wir selbst versöhnt sind. Denn es war nicht Bosheit oder Groll, warum sie die Waffen gegen einander richteten, sondern ein trauriges Verhängniß.

Wir selbst, die wir sie überleben, geben den Beweis hievon. Denn indem wir uns als ihre Geschlechtsverwandte erkennen, so verzeihen wir einander gern alles, was wir von beyden Seiten gethan und gelitten haben.

Nach diesem hatte nun unser Staat von allen Seiten Friede und war ruhig. Er verziehe selbst den Persern, die sich für die harten Niederlagen nicht wenig an ihm gerochen hatten.

Dagegen aber war er auf die Griechen desto unwilliger, weil diese, ohngeachtet des vielen Guten, was sie ihm verdankten, doch mit den Per-

fern, als Erbfeinden Griechenlands, gemeinschaftliche Sprache gemacht, und eben die Schiffe geraubt hatten, auf welchen sie selbst einst ihre Rettung fanden, und unsre Mauren niederrissen, statt daß wir die ihrigen vertheidigt hatten.

Unser Staat entschloß sich daher; keinem griechischen Volke mehr zur Aufrechthaltung seiner Freyheit beyzustehen, es möchte nun von Griechen selbst oder von Fremden bedrückt werden, und blieb also für sich.

Indem wir nun so dachten, und die Lacedämonier glaubten, daß wir aufgehört hätten, Verfechter der Freyheit zu seyn, gingen diese nun darauf aus, die übrigen Staaten Griechenlands zu unterjochen, und betrieben dieses nun allein.

Doch wozu soll ich mich noch weiter ausdehnen? Die folgenden Begebenheiten, die ich etwa noch erzählen könnte, sind nicht so merkwürdig, weder durch ihr Alterthum, noch durch die große Anzahl von Menschen, die daran Theil genommen haben.

Wir wissen ja, daß die Argiven, Böotier und Korinthier unter den Griechen die ersten gewesen, welche bey ihrer allgemeinen Bestürzung unsern Beystand suchten.

Ja was unsern Staat noch am glänzendsten zeigt, ist, daß selbst der Beherrscher Asiens, nachdem er in die äußerste Verlegenheit gekommen, sonst nirgend wo Hülfe und Rettung finden zu können glaubte, als bey den Athenern, deren Freystaat zu tilgen er doch alle seine Macht aufgebothen hatte.

Wenn jemand unserm Staate noch mit Recht einen Vorwurf machen wollte, so könnte es etwa nur dieser seyn, daß derselbe zu allen Zeiten gar zu mitleidig gewesen ist, und sich zu oft des schwächern Theils angenommen hat.

Denn selbst damahls, als er sich vorgenommen hatte, keinen von denen, die sich so undankbar gegen uns bewiesen hatten, weiter zu helfen, wenn er in Gefahr käme, unterjocht zu werden, konnte er es doch nicht über sich erhalten, bey jenem Entschlusse zu bleiben, sondern er ließ sich abermahl bewegen, und half, wo Hülfe nöthig war.

Diesem seinem menschenfreundlichen Charakter zu folge hat er daher auf der einen Seite die Griechen gegen die Perser gerrettet und sie vor der Knechtschaft Asiens bewahrt, so daß sie ihre Freyheit behaupten konnten, bis sie sich einander selbst unterjochten.

Auf der andern Seite konnte er sich freylich nicht dazu verstehen, dem Könige der Perser selbst beyzustehen, denn er würde jene Trophäen bey Marathon, Salamin und Platäa dadurch geschändet haben. Indessen hat er doch zu dessen Errettung offenbar dadurch beygetragen, daß er den Flüchtlingen und Freywilligen die Erlaubniß gab, dem Könige der Perser zu dienen.

Als er darauf seine Mauren wieder gebauet, und die Flotte wieder hergestellt hatte, verstand er sich abermahls dazu, für die Parier mit den Lacedämoniern zu kriegen, weil er nicht umhin konnte, sich in diesen Krieg einzulassen.

Weil aber der König der Perser, aus Furcht

vor unserem Staate, nicht länger Theil am Bunde nehmen wollte, so verlangte er, als er sahe, daß die Lacedämonier dem Kriege zur See entsagten, die Griechen des festen Landes, (welche ihm die Lacedämonier vorhin dargebothen hatten, im Fall er mit uns und unsern Bundesgenossen zu kriegen hätte, in der Meinung, man würde sie ihm vorsagen; denn eben dieß sollte ihm zum Vorwande des Abfalls dienen.

Da er nun bey den übrigen Bundesgenossen diese seine Absicht verfehlte; — denn sie, die Korinthier, Argiven, Böotier und die anderen Bundesgenossen machten sich durch einen förmlichen Vertrag und Eid verbindlich, ihm die Griechen des festen Landes auszuliefern, wenn er Geld gäbe; — so hatten wir allein das Herz, eine solche Auslieferung zu verweigern, und uns durch keinen Eid dazu verbindlich zu machen.

So sehr zeigt sich auf alle Weise die Großmuth und Freyheitsliebe unseres Staats, seine zuverläßigen und reinen Gesinnungen, und daß er ein natürlicher Erbfeind der Barbaren ist, weil er aus lauter ächten Griechen besteht, die sich nie mit Barbaren vermischten.

Denn unter uns wohnen weder Peloper, noch Kadmäer, noch Egyptier, noch Danaer, noch viele andere, die barbarischen Ursprungs und den Griechen nur einverleibt sind; sondern unsere Bürger sind lauter reine Griechen, nicht mit Barbaren vermischt.

Daher ist die Abneigung unsers Staats gegen alles Fremde auch ganz rein und ohne alle Ein-

schränkung: und eben dieser Reinheit unseres Charakters haben wir es zu verdanken, daß wir die einzigen geblieben sind, welche sich nie zu etwas so Schändlichem und Ungerechtem verstehen konnten, als die Auslieferung von Griechen an Barbaren ist.

Nachdem wir uns also, zu unserer Vertheidigung, dahin begeben hatten, wo wir vorhin weggeschlagen waren, so haben wir mit Gott auch mehr Glück gehabt, als in dem erstern Kriege. Denn wir haben, ohne, wie damahls, unsere Schiffe, Mauern und Kolonien zu verlieren, diesen Krieg glücklich beygelegt. Ja selbst die Feinde standen gerne ab.

Freylich haben wir auch in diesem Kriege viele brave Männer verloren, welche theils durch ihren harten Standort bey Korinth, theils durch die Verrätherey bey Lechäum besiegt wurden.

Auch die bewiesen sich brav, welche zur Befreyung des Persischen Königs die Lacedämonier vom Meere wegschlugen.

An alle diese erinnere ich euch: denn solche Männer verdienen es, daß ihr mit mir sie lobt und nach dem Tode ehrt. Denn rühmlich, wie wir gesehen haben, sind die Thaten derer, die hier begraben sind, und aller derer, die für ihr Vaterland den Tod gelitten haben. Zahlreich sind die edeln Thaten, die wir zu ihrem Ruhme erwähnt haben: und noch viel mehr Edles könnte von ihnen gesagt werden, wenn Zeit und Umstände es litten. Aber viele Tage und Nächte würden nicht hin-

reichen, wenn jemand alles umfassen und darstellen wollte.

Indem wir also, unserer Pflicht gemäß, das Andenken dieser edeln Männern feyern, muß jeder darauf sehen, auch ihre Kinder zu gleicher Tapferkeit aufzumuntern, damit sie, dem Beyspiel ihrer Väter zu folge, im Kriege muthig Stand halten, und nicht als Feige sich in die Flucht treiben lassen.

Ich selbst, ihr Söhne edler Väter, ermahne euch jetzt und werde dieses immer thun. So oft ich einen von euch treffe, werde ich ihn erinnern und auffodern, aus allen Kräften dahin zu streben, um einer der Tapfersten und Tugendhaftesten zu werden.

Gegenwärtig ist es auch Pflicht, daß ich euch anzeige, was eure Väter uns aufgetragen haben, ihren Hinterlassenen als ihren letzten Willen zu hinterbringen, im Fall sie Opfer des Krieges werden sollten.

Ich erkläre euch daher, was ich selbst aus ihrem eigenen Munde gehört habe, und was sie euch selbst gern in diesem Augenblick zu Gemüthe führen würden, wenn sie wieder aufleben könnten, wie ich aus ihren vormahligen Reden mit Recht schließen kann. Denkt also, sie selbst stünden vor euch und sagten das, was ich in ihrem Nahmea euch jetzt sagen will. Und dieses bestehet in folgendem:

Ihr, o Söhne, habt brave Männer zu Vätern, das beweißt die gegenwärtige Sache. Wir konnten uns das Leben erhalten, wenn wir unedel handeln wollten: aber ein rühmlicher Tod war uns

lieber, damit wir nicht so wohl uns und unsern Nachkommen Schande machten, als unsern Vätern und allen Vorfahren zur Schande gereichten. Wir starben, weil wir überzeugt waren, daß Niemand ein Leben suchen soll, wodurch er die Seinigen schändet, und daß ein solcher weder Mensch noch Göttern, es sey im Leben oder nach dem Tode, lieb seyn kann.

Ihr müßt daher, mit beständiger Erinnerung dessen, was wir euch sagen, bey allem was ihr thut und treibt, Tugend beweisen, in der festen Uiberzeugung, daß alle Güter und Betrübsamkeiten ohne Tugend schändlich und verwerflich sind.

Denn weder Reichthum kann seinem Besitzer, wenn dieser ein Feiger ist, Ruhm und Glanz geben (ein solcher ist ohnehin nicht reich für sich, sondern für andere), noch Schönheit und Stärke des Leibes einem furchtsamen und bösen Menschen zur Zierde gereichen, da sie ihn vielmehr verunzieren, und ihren Besitzer nur noch kenntlicher machen und seine Feigheit desto auffallender.

Wenn ferner Wissenschaft und Einsichten ein vorzügliches Gut zu seyn scheinen, so ist jede Wissenschaft ohne Gerechtigkeit und Tugend schlechthin nur Arglist und nicht Weisheit.

Daher laßt denn euer erstes und letztes und unabläßiges Bestreben seyn, so viel immer möglich ist, uns und unsere Vorfahren im Ruhme der Tugend zu übertreffen: wohl bedenkend, daß, wenn wir euch an Tugend übertreffen, dieser Sieg euch zur Schande gereichen werde, da es hingegen

euer eigenes Glück ist, wenn wir von euch übertroffen werden.

Die beßte Art aber, wonach wir von euch übertroffen werden und ihr euch als Sieger beweisen könnt, ist, wenn ihr so lebt, daß ihr den Ruhm eurer Vorfahren nicht mißbraucht, zum Deckmantel eurer eigenen Unwürdigkeit. Bedenkt ja, daß für einen Mann, der sich etwas dünkt, keine größere Schande seyn kann, als wenn er selbst keine Ehre hat noch verdient, sondern sich bloß in seinen Vorfahren ehren lassen will. Ruhm und Ehre von seinen Vätern erben, ist zwar ein guter und köstlicher Schatz: aber einen solchen Schatz des Vermögens und der Ehre nicht auch seinen eigenen Nachkommen hinterlassen zu können, sondern ihn blos verzehren, weil man für sich selbst nichts Eigenes hat, ist eben so schändlich als unmännlich.

Wenn ihr nun so lebt, wie gezeigt worden, so werdet ihr einst als geliebte Söhne zu uns als lieben Vätern im Tode versammelt werden, wenn euch das Schicksal ruft. Seyd ihr aber nachläßig und beweißt euch als schlechte nutzlose Leute, so werdet ihr hier keine gute Aufnahme finden.

So viel für unsere Söhne!

Was hingegen unsere Väter und Mütter betrifft, die einige von uns hinterlassen, und etwa des Trostes bedürfen, so wünschen wir keinen bessern Trost für sie, als daß man ihnen zu Gemüthe führe, wie sehr es Pflicht sey, alles mit Gelassenheit zu ertragen, was das Schicksal über uns verfügt, und daß man nicht zugleich mit ihnen

jammere. Denn sie brauchen Niemand, der ihre Traurigkeit vermehre: ihr Schicksal selbst wird sie genug betrüben. Statt dessen soll man ihren Kummer lindern und sie durch den Gedanken aufrichten, daß gerade das, was sie vor allen Dingen wünschten, von den Göttern ihnen gewährt worden.

Denn warum sie für ihre Kinder zu den Göttern bathen, war nicht, daß sie unsterblich seyn möchten, sondern daß sie tugendhafte und rühmliche Männer würden: gerade dieses haben sie erlangt, und damit die größten aller Güter. Der Sterbliche möchte schwer zu finden seyn, dem während seines Lebens alles nach Wunsche ginge. Aber mit Standhaftigkeit auch Unglücksfälle ertragen können, das zeigt den wahren Mann: und wenn sie dieses thun, so werden sie sich in Wahrheit als tapfere Väter tapferer Söhne beweisen: statt daß sie, wenn sie ihrem Schmerze kein Ziel setzen wollten, den Verdacht erwecken würden, daß sie entweder uns nicht als Väter angehörten, oder daß unsere Lobredner Lügner wären. Beydes darf nicht seyn: vielmehr müßen sie selbst vor allen andern unsere wahrhaftesten Lobredner seyn, indem sie sich durch die That als männliche Väter von männlichen Söhnen beweisen. Sehr wahr sagt das alte Sprichwort: „Maaße in allen Dingen!"

In der That, eine große Wahrheit! Denn welcher Mann alles, was zum glücklichen Leben dient oder damit verwandt ist, auf sich selbst gründet, und sich nicht von andern Menschen abhängig macht, welches nicht geschehen kann, ohne

daß er selbst hin und her schwankt, je nachdem diese glücklich oder unglücklich sind, der hat für sich den beßten Weg des Lebens eingeschlagen. Ein solcher ist der Mann, der sich zu mäßigen weiß, der tapfer ist und weise: dieser thut, was jenes Sprichwort will, es gehe ihm, wie es wolle; Güter und Kinder mögen kommen oder gehen. Denn weil er sich auf sich selbst verläßt, so übertreibt er nichts, weder Freude noch Traurigkeit.

So sollen auch die Unsrigen denken: das wünschen und erklären wir, da wir uns selbst in diesem Falle als Männer bewiesen haben, die sich aus übertriebner Furcht nicht weigerten, stündlich den Tod zu leiden.

Nur bitten wir Väter und Mütter, daß sie ihr ganzes übriges Leben hindurch dieselben Gesinnungen hegen, und überzeugt sind, daß uns kein größerer Gefalle geschieht, als wenn sie uns nicht beweinen, noch über uns wehklagen: dahingegen, wenn anders die Todten noch ein Bewußtseyn dessen haben, was im Leben geschiehet, uns nichts widriger und unangenehmer an ihnen seyn würde, als wenn sie sich selbst abhärmen und trostlos über unsern Tod seyn wollten, statt daß sie uns Freude machen, wenn sie denselben leicht und gelassen ertragen.

Denn da unser Schicksal ein solches Ende genommen hat, als Menschen je für sich wünschen können, so muß man uns deshalb mehr erheben, als beweinen. Wenn sie sich aber unserer Weiber und Kinder annehmen, und ihre ganze Aufmerk-

samkeit darauf richten, diese zu versorgen, so wird dieß nicht nur dazu dienen, daß sie unsern Verlust bald vergessen, sondern sie werden auch weit schöner, rühmlicher und unsern Wünschen gemäßer leben, als wenn sie uns noch so sehr betrauerten.

Dieß mag genug seyn, um unsern Willen den Unsrigen zu erklären.

Dagegen empfehlen wir es nun auch dem Staate, für unsere Väter und Söhne zu sorgen, und darin unsere Stelle zu vertreten, daß er diesen eine anständige Erziehung, jenen aber eine würdige Unterstützung im Alter gewähre. Doch wir sind überzeugt, daß er sich hinlänglich diese Sache werde angelegen seyn lassen, auch wenn wir ihn nicht darum bitten.

Dieses, ihr Söhne und Aeltern der Gestorbenen, ist es, was die Eurigen uns aufgetragen haben, euch wieder zu sagen. Ich habe dieses gethan, so gut ich konnte.

Ich selbst bitte noch in ihrem Nahmen, so wohl die Söhne, daß sie würdige Nachfolger ihrer Väter zu werden suchen, als auch die Väter, daß sie sich ihrentwegen beruhigen, und es uns zutrauen, daß wir uns theils durch öffentliche, theils durch Privatunterstützungen sowohl ihrer im Alter als ihrer Enkel annehmen, und wo wir einen finden, der jenen fürs Vaterland Gestorbenen angehört, ihn versorgen werden.

Daß aber auch der Staat in solchen Fällen die beßte Vorsorge trägt, das wisset ihr selbst: denn er hat nicht nur durch ausdrückliche Gesetze

verordnet, daß für die hinterlassenen Aeltern und Kinder derer, die den Tod fürs Vaterland leiden, aufs beßte gesorgt werden soll; sondern es liegt auch dem höchsten Rathe von Athen vor allen andern Bürgern die Pflicht ob, darüber zu wachen, daß die Aeltern solcher Gestorbenen auf keine Weise gekränkt werden. Die Erziehung der Söhne aber übernimmt der Staat selbst, und sucht ihnen ihre Waisenschaft so viel als möglich unmerklich zu machen, indem er selbst Vaters Stelle vertritt, so lange sie klein sind, und nachdem sie das männliche Alter erreicht haben, sie hinführen läßt zum Hauselihrers Vaters mit allen Waffen ausgeschmückt. Indem er ihnen aber die Werkzeuge der väterlichen Tapferkeit in die Hände gibt, macht er sie zugleich aufmerksam auf die Werke des Vaters, und führt ihnen dieß alles zu Gemüthe.

Unter diesen bedeutenden Feyerlichkeiten muß denn der Sohn zum erstenmahle das Haus seines Vaters betreten, um dasselbe von nun an zu regieren und dessen Heerd, wenn es Noth thut, durch die Stärke der Waffen, womit er geschmückt ist, zu vertheidigen.

Eben so wenig aber unterläßt er es auch, das Andenken der Gestorbenen selbst jährlich zu erneuren, indem er ihnen zu Ehren öffentlich und für alle die Gebräuche und Feyerlichkeiten verrichten läßt, welche einem jeden insbesondere von den Seinigen angestellt werden. Dazu stellt er Kampfübungen im Ringen und Reiten und allen Künsten der Musen an.

Mit einem Worte, er tritt gegen die Gestorbenen in das Verhältniß eines Erben und Sohnes; den Kindern wird er Vater, und den Aeltern Pfleger und Versorger, so daß er die Seinigen in allen Verhältnissen und Lebensaltern schützt und sich ihrer annimmt.

Wenn ihr nun dieß alles bedenkt, so werdet ihr euer Schicksal mit mehr Gelassenheit ertragen, wodurch ihr sowohl denen, die ihr durch den Tod verloren habt, als den Lebenden höchst lieb und theuer seyn werdet, und es euch eben so leicht werden wird, andere zu pflegen, als von andern gepflegt zu werden.

Nun so gehet denn von dannen und in Frieden, ihr und alle, die ihr gemeinschaftlichen Theil genommen habt, an der feyerlichen Trauer, welche unsern enseelten Mitbürgern nach dem Gesetz veranstaltet worden. — —

Was meinst du zu dieser Leichenrede der Milesischen Aspasia, Menexen?

Menex. In Wahrheit, Sokrates, das muß eine glückliche Aspasia seyn, die als Frauenzimmer im Stande ist, solche Reden aufzusetzen.

Sokr. Willst du mir nicht glauben, so geh nur mit mir, so kannst du sie selbst hören.

Menex. O Sokrates! ich kenne sie; denn ich bin oft bey ihr gewesen.

Sokr. Nun so verehrst du sie ja wohl, und dankst ihr auch für diese Rede?

Menex. Gar sehr danke ich, Sokrates, für

diese Rede, ihr oder von wem du sie hast; besonders aber auch dir, der du sie mir mitgetheilt hast.

Sokr. Das ist mir lieb: aber schweig, damit ich noch ferner Gelegenheit habe, dich mit vielen andern ihrer vortrefflichen Reden, besonders über die Staatskunst, bekannt zu machen.

Menex. Sey unbesorgt: ich werde nichts aussagen: halte nur dein Versprechen.

Sokr. Das soll geschehen.

Inhalt.

	Seite
Das Gastmahl, oder von der Liebe.	1
Phädrus oder vom Schönen.	125
Protagoras oder die Sophisten.	251
Menexen oder eine Leichenrede auf die fürs Vaterland gestorbenen Bürger.	363

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Sämmtliche Gespräche des Platon

Bd.: 5

Wien ; Prag 1804
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- LG 1034
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11264182-1